



Couples ‘métropolitain’ – ‘polynésien’ à Tahiti. Enjeux de l’ethnicité, du genre et du statut socioéconomique dans un contexte postcolonial

Laura Schuft

► To cite this version:

Laura Schuft. Couples ‘métropolitain’ – ‘polynésien’ à Tahiti. Enjeux de l’ethnicité, du genre et du statut socioéconomique dans un contexte postcolonial. Sociologie. Université Nice Sophia Antipolis, 2010. Français. NNT : . tel-00537762

HAL Id: tel-00537762

<https://theses.hal.science/tel-00537762>

Submitted on 19 Nov 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Thèse de doctorat en Sociologie

Laura SCHUFT

Couples ‘métropolitain’ – ‘polynésien’ à Tahiti
Enjeux de l’ethnicité, du genre et du statut socioéconomique
dans un contexte postcolonial



Thèse dirigée par Jocelyne STREIFF-FENART

Soutenue le 12 novembre 2010

Jury :

BONNIOL Jean-Luc	Professeur des universités Université Paul-Cézanne Aix-Marseille III
DAYAN-HERZBRUN Sonia	Professeure des universités émérite Université de Paris Diderot- Paris VII
GUENIF-SOUILAMAS Nacira	Maitre de conférences habilitée à diriger des recherches Université Paris XIII
SAURA Bruno	Professeur des universités Université de la Polynésie Française
STREIFF-FENART Jocelyne	Directrice de recherche CNRS Université de Nice Sophia-Antipolis

Adresse : Unité de Recherche Migrations et Société (URMIS)
UMR 205 Université de Nice/ Université de Paris/ Institut de Recherche et de Développement
Pôle Universitaire St Jean d'Angely – 24 avenue des Diabls Bleus – 06357 Nice cedex 4

Titre : Couples ‘métropolitain’ – ‘polynésien’ à Tahiti.
Enjeux de l’ethnicité, du genre et du statut socioéconomique dans un contexte postcolonial

Résumé :

Visant à éclairer l’articulation entre rapports interethniques, de genre et de statut socioéconomique dans une société postcoloniale, cette recherche s’intéresse aux couples interethniques ‘métropolitains’ - ‘polynésiens’ à Tahiti, Polynésie française. En dépit d’un métissage supposé idéal, dont les unions interethniques sont emblématiques, leurs discours montrent que l’usage de catégorisations participe à (re)produire des différences ethniques au sein des familles. Les catégorisations se font hiérarchiquement, s’appuyant sur des oppositions constituées en termes d’‘évolution’ ou de ‘modernité’, sous-entendant le statut socioéconomique. Le genre traverse ces hiérarchisations. La double représentation de la femme ‘polynésienne’ comme vecteur de ‘modernité’ et douce (mythe de la *vahine*) ou comme dominante (mythe du matriarcat), selon l’appartenance ethnique du conjoint, participe à maintenir une hiérarchie raciste. Si l’éloge du couple interethnique dans lesquels l’homme est ‘blanc’ se base sur le statut ethnique de ce dernier, construit en ‘émancipateur’ de la *vahine*, les couples dans lesquels le ‘statut ethnique’ dominant est du côté de la femme, plus rares à se former, sont dévalorisés. Les couples interethniques se trouvent aux carrefours de ces rapports de pouvoir qui forment des systèmes imbriqués de ‘racisme genré’ et de domination masculine normative au sein du couple. La mise en rapport de leurs témoignages et représentations, et des statistiques sur les caractéristiques des couples interethniques, dévoile des mécanismes de coproduction des rapports sociaux de pouvoir qui se déclinent dans la vie sociale de tous les jours, et ce jusqu’aux sphères familiales et intimes.

Mots clés : postcolonial, relations interethniques, couples mixtes, intersectionnalité, ethnicité, racisme, genre, sexisme, patriarcat, statut socioéconomique, Tahiti, Polynésie française

Title : ‘Mainlander’ – ‘Polynesian’ couples in Tahiti.
The stakes of ethnicity, gender and socioeconomic status in a postcolonial context

Abstract :

Aiming to elucidate the links between interethnic relations, gender and socioeconomic status in the postcolonial society of Tahiti, French Polynesia, this research focuses on ‘Mainlander’ – ‘Polynesian’ interethnic couples. Despite discourse on ideal mixing, which interethnic unions have come to exemplify, their discourse shows that the use of categorizations contributes to (re)producing ethnic differences within the family. The categories are situated within hierarchies through oppositions constituted in terms of ‘evolution’ or ‘modernity’, which imply socioeconomic status. Gender crosscuts these hierarchies. The dual representation of ‘Polynesian’ women as vectors of ‘modernity’ and submissive (myth of the *vahine*) or as dominant (myth of the matriarch), depending on the ethnic belonging of her spouse, contributes to maintaining a racist hierarchy. In addition, while the celebration of interethnic couples in which the man is ‘White’ is based on the ‘ethnic status’ of the latter, portrayed as emancipator of the *vahine*, couples in which the woman is associated with dominant ‘ethnic status’, less frequent to form, testify to stigmatization and disapproval. Interethnic couples are at the crossroads of these power relations, which form interlocking systems of ‘gendered racism’ and normative male domination within the couple. The combined consideration of these couples’ accounts and representations, as well as statistics concerning the social characteristics of interethnic couples, reveals the mechanisms of the coproduction of social power relations, which intervene in everyday social interactions, including those of the intimate and familial spheres.

Key words : postcolonial, interethnic relations, mixed couples, intersectionality, ethnicity, racism, gender, sexism, patriarchy, socioeconomic status, Tahiti, French Polynesia

Remerciements

Je souhaite remercier tout d'abord ma directrice de recherche, Jocelyne Streiff-Fenart, de m'avoir accueillie au sein du laboratoire URMIS. Toutes ses corrections minutieuses de la langue française, la réactivité de ses réponses et la pertinence scientifique de ses commentaires, toutes irréprochables, m'ont été d'une grande source de soutien, de propulsion et d'avancement scientifique.

Je remercie vivement Bruno Saura pour l'honneur qu'il me fait en venant depuis Tahiti pour faire partie de mon jury en tant que rapporteur. Son soutien amical et scientifique, depuis mon Master à Tahiti jusqu'à ma soutenance de thèse à Nice, m'a apporté énormément d'inspiration et de réflexions plus approfondies.

Je remercie également les autres membres du jury pour l'intérêt qu'ils ont porté à mon travail et le temps qu'ils y ont consacré : Jean-Luc Bonniol, Sonia Dayan-Herzbrun et Nacira Guenif-Souilamas.

Je tiens à remercier tout particulièrement chacune des 63 personnes qui m'ont accueilli pour un entretien à Tahiti et à Moorea, et qui m'ont révélé si librement leurs histoires émouvantes et le monde social qu'ils portaient en eux. C'est grâce à leur gentillesse, leur intérêt et leur bonne volonté que cette recherche a pu voir le jour. *Maururu roa*.

Merci de tout cœur également :

Aux très nombreuses personnes à Tahiti qui ont m'offert leur amitié, leur soutien et des discussions sur ce sujet de recherche, notamment Leona, pour sa générosité sans fin, à trouver des contacts et à faire front uni face aux dominations imbriquées.

A mes différents colocataires exceptionnels à Nice : Alessio M., Françoise et Céline.

À tout l'URMIS, de m'avoir accueillie et soutenue.

A tous mes collègues de la 409, qui m'ont apporté surtout de la gaieté, mais aussi des relectures sans faille, du soutien moral et pratique, des discussions amicales, passionnées et sociologiques. Un merci tout particulier à Marion, pour sa sensibilité et sa gentillesse inégalées.

À Bernard et à toute l'équipe de STAPS qui, tout en me donnant la chance de m'ouvrir à de nouveaux champs de recherche dans un contexte agréable et avec des collègues aimables (toute la pf2), m'ont muni des moyens pratiques de terminer cette recherche qui me tient tout particulièrement à cœur.

Aux amis du LOV, pour tous les bons moments, si essentiels, passés ensemble : footings, baignades, danses, promenades, apéros, pizzas et méchouis...

À Edouard, pour sa présence apaisante, sa patience extraordinaire, et toutes les évasions en montagne qui m'ont ravivé.

To my friends in the States – Mary for the long amusing talks and thesis commiseration, Laura C. with whom I learned to write acknowledgements, Alex, Leela and Tony, for their friendships and all the good laughs.

Last but not least, to all of my family, who believed in me and supported me, even while holding out hope that I would come home. A special thanks to mom and Katie for their love, support, advice and long talks, and for their constant presence in my life.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.....	7
 PARTIE I : UNIONS « INTERETHNIQUES » ET RAPPORTS SOCIAUX : CADRE THEORIQUE	
CHAPITRE 1 : L'INDIVIDU, LE SOCIAL ET L'UNION « INTERETHNIQUE »	16
A. L'UNION ET L'ETHNICITE.....	16
1. Du « mariage mixte » à l'« union interethnique »	17
2. « Race », « ethnicité » : épistémologies différentes, un même processus social.....	24
3. Processus sociaux de différenciation : catégorisation, « naturalisation », domination	29
B. L'HOMOGAMIE ET L'UNION INTERGROUPE.....	32
1. La notion et la norme de l'homogamie	33
2. Théories de l'union intergroupe : de l'exotisme à l'échange compensatoire	37
3. Leçons et failles des études quantitatives sur l'union intergroupe	42
C. L'UNION MIXTE AU CROISEMENT DES RAPPORTS SOCIAUX DE DOMINATION ET DES INTERACTIONS MICROSOCIALES	52
1. La (re)production de la société par les acteurs sociaux	55
2. Choix ou « stratégies » individuels face aux contraintes structurelles	58
3. La mise en scène des rôles ethniques ou de genre dans l'interaction.....	61
4. Performance et imitation : mettre en scène son rôle racisé, genré.....	64
CHAPITRE 2 : ARTICULER DES RAPPORTS DE DOMINATION : GENRE ET ETHNICITE DANS DES SYSTEMES MONDIALISES	65
A. RACISME ET SEXISME : DES OPPRESSIONS IMBRIQUEES.....	66
1. Vers un « féminisme antiraciste » et un « antiracisme féministe »	67
2. Le mythe du matriarcat : un exemple de « racisme genré »	72
3. L'articulation des oppressions sociales : matrices et intersectionnalité.....	75
4. Nouveaux féminismes face à l'articulation des systèmes complexes de domination.....	79
B. GENRE ET SEXUALITE DANS DES SYSTEMES (POST)COLONIAUX.....	82
1. Définitions et usages du terme « postcolonial ».....	82
2. Le fait colonial dans la théorisation de rapports sociaux contemporains	84
3. Femmes, genre et sexualité dans des contextes (post)coloniaux.....	87
 PARTIE II : ETUDE DE CAS : LE CONTEXTE SOCIO-HISTORIQUE ET INTERETHNIQUE A TAHITI	
CHAPITRE 3 : HISTOIRE DES RELATIONS INTERETHNIQUES EN POLYNESIE FRANÇAISE... 97	97
A. PREMIERS CONTACTS AVEC LES NAVIGATEURS	97
1. Génèse du mythe de la vahine.....	97
2. Interprétations. Ethnicité, genre, statut social et sexualité.....	101
3. Les premières installations popa'a et leur insertion sociale.....	106
B. L'AVANT PROTECTORAT : L'ARRIVEE DES MISSIONNAIRES JUSQU' AU PROTECTORAT, 1842	109
1. Les missionnaires anglais	109
2. Nouveaux contacts et nouveaux rapports de pouvoir	112
C. LE PROTECTORAT FRANÇAIS, 1842-1880	116
1. La première communauté française.....	117
2. Les rapports entre la communauté française et la population tahitienne.....	120
CHAPITRE 4 : CONSTRUCTIONS ET ENJEUX DE L'ETHNICITE DANS LE CONTEXTE TAHITIEN CONTEMPORAIN	126
A. APPELLATIONS DE L'ALLOCHTONIE EN POLYNESIE FRANÇAISE : CONSTRUCTIONS, USAGES, REPRESENTATIONS	126
1. « Chinois »	127
2. « Popa'a » : migration et statut socioéconomique comme facteurs de « frontières » ethniques	130
3. L'appareil colonial et les « frontières » ethniques.....	131

B.	CATEGORIES ETHNIQUES « AUTOCHTONES » : DES FRONTIERES AMBIVALENTES.....	135
1.	<i>Constructions ethniques dans les discours politiques : les usages de « ma'ohi » et « polynésien »</i>	137
2.	<i>La catégorie « demi » : révélatrice des enjeux sociaux des catégories ethniques</i>	140
3.	<i>L'historique de l'appellation « demi »</i>	143
4.	<i>La catégorie « métisse » : révélatrice des enjeux sociaux de la catégorisation</i>	145
C.	INCORPORER « L'AUTRE » DANS LA REPUBLIQUE. « INTEGRATION » ET INFLUENCE POLITIQUE FRANÇAISE	148
1.	<i>Intégration et immigration</i>	148
2.	<i>Intégration et assimilation</i>	151
3.	<i>L'institutionnalisation d'une doctrine assimilationniste « métropolitaine »</i>	153
D.	ENJEUX SOCIAUX DES CORPS ETHNICISES ET GENRES	154
1.	<i>Ethnicité genrée et classe : « l'homme ma'ohi »</i>	155
2.	<i>Corps des hommes : rivalité sexuelle et ethnicité</i>	156
3.	<i>Sexualité, ethnicité et corps des femmes : la vahine</i>	159
4.	<i>« Miss » en scène. Corps féminisés et exotiques comme représentation de Tahiti</i>	162

PARTIE III : LA FORMATION ET LES DISCOURS DES COUPLES INTERETHNIQUES.

METHODOLOGIES ET ANALYSES

CHAPITRE 5 : UNE ETUDE QUALITATIVE MICROSOCIALE APPUYEE SUR UN RECUEIL DE DONNEES MACROSOCIALES..... 168

A.	METHODOLOGIE DE RECUEIL DE DONNEES QUANTITATIVES SUR DES COUPLES INTERETHNIQUES	169
1.	<i>Le choix des actes de naissance</i>	169
2.	<i>Cibler des critères de la différence « ethnique »</i>	170
3.	<i>L'estimation de l'appartenance ethno-régionale</i>	170
B.	METHODOLOGIE DE LA CONDUITE DES ENTRETIENS	172
1.	<i>Le choix des interviewés et les démarches d'enquête</i>	174
2.	<i>Les conditions et questions des entretiens</i>	177
3.	<i>Notes de réflexivité d'une enquêtrice popa'a américaine</i>	181
C.	METHODOLOGIE DE L'ANALYSE DES ENTRETIENS : GROUNDED THEORY S'APPUYANT SUR DES THEORIES HYPOTHETIQUES.....	185
1.	<i>Organisation des données pour l'analyse</i>	186
2.	<i>Après l'organisation par codage de texte : l'attention aux notions récurrentes</i>	188

CHAPITRE 6 : FORMATION ET FIGURES DE COUPLES INTERETHNIQUES..... 190

A.	LA FORMATION DES COUPLES INTERETHNIQUES : L'ANALYSE DES DONNEES QUANTITATIVES.....	190
1.	<i>La fréquence des couples selon l'appartenance ethno-régionale et le sexe</i>	191
2.	<i>Les différences d'âge entre conjoints</i>	192
3.	<i>Les écarts entre catégories socioprofessionnelles</i>	196
B.	FIGURES DE COUPLES INTERETHNIQUES.....	201
1.	<i>Le Français « émancipateur » et la vahine en quête de « modernité »</i>	202
2.	<i>Le Tahitien « chanceux » et la Française « éducatrice »</i>	205

CHAPITRE 7 : REPRESENTATIONS ETHNIQUES GENREES ET « CIVILISATION » 209

A.	DES HOMMES AUX POLES OPPOSES D'UNE ECHELLE D'« EVOLUTION », DE « MODERNITE »	212
1.	<i>« Modernité » et masculinité : quand le « Tahitien » devient « demi »</i>	214
2.	<i>L'homme « polynésien » comme violent, jaloux, alcoolique</i>	216
3.	<i>Une question de « niveau » social ou de maturité</i>	218
4.	<i>Procédés discursifs pour maintenir les représentations : mon mari l'exception polynésienne</i>	220
B.	LA VAHINE OU LE MATRIARCAT. FEMMES COMME ENJEUX DES RAPPORTS DE POUVOIR INTERETHNIQUE	222
1.	<i>Le mythe du matriarcat. Femmes dominantes en milieu « polynésien »</i>	223
2.	<i>Femmes « polynésiennes » mûres et vecteurs de « modernité »</i>	224
3.	<i>La vahine mythique : douce, exotique, tentatrice</i>	226
4.	<i>Fabriquer la vahine : procédés discursifs pour maintenir les stéréotypes</i>	231

CHAPITRE 8 : LOUER OU SANCTIONNER. LA DOMINATION MASCULINE FACE AU « STATUT ETHNIQUE » 232

A.	STIGMATISATIONS DU « TAHITIEN » EN COUPLE INTERETHNIQUE	234
----	---	-----

1.	<i>L'homme soumis : le « statut ethnique » qui prime sur le genre</i>	234
2.	<i>Rejet du conjoint « tahitien » : une question de statut social</i>	236
3.	<i>« Tarzan » : un corps sauvage, exotique, érotisé</i>	238
4.	<i>Interdire les « Françaises » aux « Tahitiens »</i>	240
B.	SANCTIONS SOCIALES DE LA DEVIANCE : SOUPÇONS, SURPRISE, REJET	242
1.	<i>Soupçons à l'égard de la conjointe « étrangère »</i>	242
2.	<i>Des couples « différents », « surprenants »</i>	245
3.	<i>Boycotts de mariage et rejet familial</i>	248
4.	<i>Quelques conclusions : autonomie féminine, domination masculine et « statut ethnique »</i>	250
CHAPITRE 9 : MECANISMES DE LA CATEGORISATION ETHNIQUE : NATURALISATION, HIERARCHISATION		251
A.	METISSAGE OU COMPARTIMENTAGE ? LA « NATURALISATION » DE DIFFERENCES ETHNIQUES AU CŒUR DES FAMILLES	253
1.	<i>« Frontières » ethniques entre parents et enfants</i>	253
2.	<i>Le côté « polynésien » : comptabilisable dans le sang</i>	255
3.	<i>Popa'a « étrangers » et « Polynésiens » déterminés par leur « nature »</i>	258
B.	IDEOLOGIE RACISTE : MECANISMES ET TEMOIGNAGES	260
1.	<i>L'« évolution » et le statut socioéconomique</i>	261
2.	<i>« Modernité française » versus « folklore polynésien »</i>	266
3.	<i>Témoignages des rapports de pouvoir. Comportements « coloniaux » et « complexes d'infériorité »</i> 269	
C.	LA LANGUE : VECTEUR DE HIERARCHISATION ETHNIQUE, ENJEU DE LA TRANSMISSION FAMILIALE	273
1.	<i>Langue comme élément de construction de « frontières » ethniques</i>	275
2.	<i>Les langues et la hiérarchisation coloniale</i>	278
3.	<i>Rapports de pouvoir macrosociaux et transmission linguistique familiale</i>	284
CONCLUSION		291
BIBLIOGRAPHIE		302
	<i>Bibliographie théorique générale</i>	302
	<i>Mariages et unions interethniques</i>	316
	<i>Spécifique à la Polynésie</i>	321
ANNEXE 1 : CARTES DE TAHITI, POLYNESIE FRANÇAISE		327
ANNEXE 2 : CHRONOLOGIE DES RELATIONS INTERETHNIQUES A TAHITI		328
ANNEXE 3 : CARACTERISTIQUES DES COUPLES INTERVIEWES		329

INTRODUCTION

Cette étude se propose d'évaluer les enjeux sociaux de l'union matrimoniale dans une société pluriethnique postcoloniale¹. Anciennement protectorat (1842-1880) et colonie (1880-1946) de la France, aujourd'hui « collectivité » française de l'outre-mer, les îles de la Polynésie française sont des hauts lieux de brassage culturel et ethnique, notamment en raison des vagues d'immigration en provenance de l'Europe depuis la fin du 18^e siècle et également de la Chine depuis 1865². Or, si des écrits occidentaux, autant littéraire qu'académique, dépeignent ces îles comme lieu de métissage harmonieux et idéal (Toullelan & Gille 1992), ce dont témoignerait la disparition de « Polynésiens purs » depuis au moins les années 1970 (Panoff 1989)³, l'« expérience historique démontre qu'il ne suffit pas que les populations soient de toute évidence métisses pour que leur cohabitation soit harmonieuse. Les 'noirs' américains sont tous des métis, mais cela n'importe pas, puisque le classement en 'noirs' n'est pas d'ordre biologique, mais social » (Schnapper 1998a : xiii). Par ailleurs, l'idée même du métissage provient de la notion qu'il existerait deux groupes essentialisés et profondément distincts (Bonniol 1991, Amselle 1996). Ces différenciations ethniques⁴ sont en effet porteuses de forts enjeux dans les rapports sociaux en Polynésie française.

Chaque vague migratoire s'est accompagnée de rapports sociaux de pouvoir corrélatant les moyens économiques avec les origines ethniques, selon les systèmes de pouvoir politique et économique des époques. Une constante dans ces structures politico-économiques est la position privilégiée des hommes européens, catégorie doublement définie par le genre et l'origine, depuis notamment la mise en place du Protectorat français en 1842. A partir de cette époque, la position dominante de la France et de ses ressortissants s'affirme parallèlement au développement subséquent de l'infrastructure sociopolitique et économique, de par notamment : l'imposition des lois françaises (1866)⁵ ; la scolarisation française pour tout

¹ La notion et le débat autour du terme « postcolonial » seront présentés plus loin, mais le terme sera surtout employé pour faire référence à l'histoire, rapports et système coloniaux qui ne relèvent pas uniquement du passé.

² La cohabitation politique et sociale entre ressortissants « chinois », « français » et « polynésiens » est détaillée en particulier par Jean-François Baré (1987), Paul Hodée (1983) ou Colin Newbury (1980).

³ Michel Panoff (1989) argumente que déjà dans les années 1970 il n'existerait plus de Polynésiens sans métissage. Jean-Louis Rallu collabore que « Tout le monde sait qu'il n'y a plus de Polynésiens purs en Polynésie française » (Rallu *et al.* 1997 : 381). Jean-François Baré (1985) écrit de même que « Aujourd'hui tous les Polynésiens, quelle que soit l'origine de leur nom, sont désormais métissés » (cité par Patrick Cerf, 2005).

⁴ Malgré ses interprétations multiples, nous considérerons l'ethnicité comme une pure construction sociale, de la même manière que la « race », qui peut être définie comme la croyance qu'il y a un lien entre l'appartenance à une catégorie ou groupe social et la possession de caractéristiques spécifiques (Jary & Jary 1991 : 405). Ces notions seront détaillées plus loin.

⁵ Le Code Pomare, dont le premier est apparu en 1819 (sous l'influence des missionnaires anglais et avant la présence française), était majoritairement aboli en 1866 au bénéfice des lois françaises, et ce en dépit de la

citoyen et « sujet » colonial (à partir des lois Jules Ferry en 1883) ; l'installation d'une formidable infrastructure du Centre d'Expérimentation nucléaire du Pacifique (1963-1995) ; et la mondialisation croissante et inévitable des systèmes économiques d'aujourd'hui. Ceci constitue une véritable infrastructure, dans son sens littéral et marxiste, dont les courroies de domination demeurent centralisées dans l'Etat français métropolitain. Ces évolutions sociétales, avant et après ce qui est considéré comme la « période coloniale », ont ainsi donné lieu à des déséquilibres de pouvoir économique et social, divisions qui se dessinent notamment selon le genre et la catégorie ethnique. Par ailleurs, cette combinaison de facteurs de domination, basée sur l'exploitation capitaliste et euro-centrée de la force de travail, la domination ethno-raciale, le patriarcat⁶ et « le contrôle des formes de subjectivité » à travers la superstructure culturelle et idéologique qui en découle, rappelle la « matrice coloniale du pouvoir » (Quijano 2007), ces mécanismes de domination survivant à la période « coloniale ».

Néanmoins, de nombreux travaux littéraires ou universitaires, tel *Tahiti Métisse* (Panoff 1989) ou l'ouvrage collectif *Éloge du métissage, mythes et réalités en Polynésie* (Dunis 2003), ont longtemps applaudi le métissage idéal et la cohabitation multiculturelle entre la population autochtone de ces îles, la population européenne missionnaire et ensuite colonisatrice, et la population migrante chinoise originellement arrivée (1865) pour travailler dans les plantations des commerçants Anglo-Saxons. Dans *Le Mariage franco-tahitien*, tout en reconnaissant les torts dont la France métropolitaine fut souvent accusée, Pierre-Yves Toullelan et Bernard Gille (1992 : 188) souscrivent également à cette vision idéale d'une cohabitation harmonieuse, déclarant qu'après « un long 'mariage' de cent cinquante années, il serait vain de nier l'intensité des liens juridiques, familiaux, culturels, économiques qui unissent les cinq archipels à la métropole ». Soulignant comment la nation française aide ces îles à s'intégrer dans l'économie moderne, cet ouvrage suggère que, nonobstant les chamailleries habituelles d'un mariage, la population locale, « fortement métissée », devrait cesser d'idéaliser les temps précoloniaux pour reconnaître les multiples liens irréversibles de l'histoire de ce « mariage franco-tahitien ». Cette vision des îles est fidèle à la représentation coloniale et littéraire qui a tendance à appliquer un genre féminin aux îles, faisant que « Tahiti

promesse que le Protectorat français préserverait ce code de lois établi par la famille régnante. Seules les lois Pomare concernant les terres, les élections locales et les écoles ont survécu à ce stade.

⁶ Le terme patriarcat renvoie moins ici à sa définition strictement anthropologique comme un type d'organisation familiale placée sous la domination des lignées masculines, qu'au sens mis en avant par les écrits féministes, comme un système général d'oppression des femmes par les hommes se manifestant dans toute la vie sociale (Delphy 2001).

est une femme »⁷, dominée par son protecteur marital : la France. Les unions « métropolitain »-« polynésien » se forment de façon congruente avec cette représentation genrée liant les deux territoires, les mariages des hommes « français » avec des femmes « polynésiennes » étant plus fréquents et mieux acceptés (comme on le verra dans l'analyse des études quantitative et qualitative des unions). L'asymétrie des unions interethniques est un premier indice que l'éloge du métissage est une formule trop simplifiée pour rendre compte des rapports sociaux de pouvoir au soubassement des rapports interethniques et ses représentations genrées.

Malgré cette représentation idéalisée courante, certains travaux soulignent l'aggravation des tensions économiques et ethniques induits par la distribution inégale des ressources capitalistes dans un système postcolonial⁸. Dans *Tahiti : Du Melting-Pot à l'Explosion ?*, Bernard Poirine décrit par exemple un pays où, en dépit du métissage, les différences économiques et les migrations métropolitaines exacerbèrent les tensions ethniques, avançant que « l'étranger » à Tahiti, le *Popa'a* (« Blanc ») français, « serait de moins en moins bien accueilli » (Poirine 1992 : 125-6, 8). Dans une analyse des discours des partis politiques polynésiens, Jean-Marc Regnault convient que « le mariage franco-tahitien n'a pas eu lieu » (1995 : 145), allant à l'encontre du titre et de la thèse de P.-Y. Toullelan et B. Gille (1992), qui vante la cohésion et le métissage entre les deux sociétés dont les histoires sont désormais entremêlées. Enfin, si on suit les enseignements des sociologues depuis Roger Bastide (1961), on sait que « le métissage ne saurait être perçu comme une négation du racisme : il n'élimine pas le stigmate racial mais permet de s'en accommoder » (Cunin 2004 : 131).

Certains chercheurs, à l'inverse du modèle qui dépeint les populations européennes comme favorisées et dominantes en termes de pouvoir socioéconomique, parlent plutôt d'assimilation envers un modèle polynésien. Jean-Pierre Doumenge fait référence au « haut pouvoir d'assimilation des Européens par la société tahitienne » (Doumenge 1999 : 143) et Bernard Poirine emploie le terme « creuset polynésien », dans lequel, depuis le tout premier contact avec les navigateurs européens, « l'étranger devait se fondre » (Poirine 1992 : 125). Alors que ces auteurs constatent une dominance polynésienne en termes de normes culturelles auxquelles les « étrangers » devraient s'assimiler, Bruno Saura déplore l'usage populaire de

⁷ Dans son ouvrage *Tahiti dans toute sa littérature*, Daniel Margueron (1989 : 159) démontre que « Tahiti est une femme » dans la littérature occidentale.

⁸ Ce système, qui sera détaillé plus loin, prévoit encore, par exemple, des salaires plus importants aux fonctionnaires de la France métropolitaine temporairement installés qu'aux salariés embauchés directement en Polynésie française.

ces termes de « creuset tahitien » ou de « creuset polynésien », ceux-ci étant en contradiction avec la réalité sociale (Saura 1985 : 1). Selon ses écrits et selon l'hypothèse de la présente recherche, même si certains individus peuvent tenter de se fondre dans l'un ou l'autre des modèles dominants, et de traverser cette « frontière » de l'imaginaire social, des catégories ethniques distinctes perdurent, et ce malgré la cohabitation de longue date et le métissage intercommunautaire.

Ce travail de doctorat explore l'hypothèse que l'idéologie du métissage masque des relations sociales plus complexes et que la cohabitation multiculturelle ne se traduit pas par une coexistence égalitaire. Partant du principe que les catégorisations et les identifications ethniques ne dépendent pas du degré de métissage, cette recherche tente d'apporter une analyse des relations intergroupes en prenant en compte l'articulation d'un ensemble pertinent des rapports de domination, à savoir l'ethnicité et le genre, mais aussi le statut socioéconomique qui est étroitement lié à ces éléments identifiants des acteurs sociaux. En effet, comme l'ont montré Frederick Cooper et Ann Laura Stoler (1997 : 3-4), la « grammaire de différence » et la production et usage de catégories de « race, classe et genre » dans le discours et interactions coloniales ont participé à établir la supériorité morale de certaines de ces catégories émergentes. En se focalisant sur la production et les usages sociaux des catégories ainsi imbriquées, on peut parvenir à mieux déceler les rapports sociaux de pouvoir à Tahiti.

Malgré la divergence des points de vue sur ce que représente le « métissage » en Polynésie française, peu de recherches ont abordé de front la question des relations interethniques. En outre, encore peu de travaux considèrent la population française métropolitaine en Polynésie française, qui a pourtant une influence déterminante sur la société polynésienne et dont le regard – qui décrit et qui projette une identité à la Polynésie et aux « Polynésiens » – est véhiculé par de nombreux ouvrages anthropologiques, historiques ou littéraire prenant pour objet les populations « polynésiennes »⁹. Les Français métropolitains de la période coloniale, en revanche, font l'objet de quelques travaux : l'article de Michel Panoff « *Farani Taïoro. La première génération de colons français à Tahiti* » (1981) ou *Tahiti Colonial (1860-1914)* de Pierre-Yves Toullelan (1987). Les quelques études qui ont traité la

⁹ Le terme « polynésien » est ambigu et s'appliquera généralement aux individus désignés et se désignant comme étant d'origine « polynésienne » dans les contextes sociaux de la Polynésie française. Nous tenons à rappeler que, d'une part, la catégorisation ethnique relève de constructions sociales évolutives et non pas d'éléments biologiques. Pour cette raison les usages sociaux de catégories ethniques seront placés entre guillemets. D'autre part, que cette catégorie ethnique n'est pourtant pas cohésive et peut occulter des fractures non seulement selon la classe, le genre ou l'adhésion politique, mais aussi selon d'autres affiliations ethniques et géographiques, tel « l'appartenance » à une « île » ou à un des cinq archipels du pays. Par ailleurs, le triangle polynésien comporte d'autres entités politiques, dont l'île de Pacques, Hawaii, le Fidji ou la Nouvelle Zélande.

question des rapports interethniques dans la dynamique sociale de la Polynésie contemporaine, relevant notamment des analyses anthropologiques (Saura 1998, Trémon 2006, 2007) ou politique (Brami-Celentano 2002) des populations polynésiennes, ouvrent la voie à des analyses sociologiques abordant davantage la complexité sociale des rapports sociaux de pouvoir et de la construction symbolique des identités. De même, les quelques études anthropologiques traitant des questions de genre (Cerf 2005, Elliston 1997, Langevin 1990, Grepin 1995), qui traitent les relations entre hommes et femmes ou l'expérience sociale des uns ou des autres, se focalisent plus sur le genre chez les populations polynésiennes. Il reste ainsi à considérer ensemble les rapports entre genre et ethnicité, et leurs représentations imbriquées. Cette étude tente donc d'incorporer une dynamique plus complexe des rapports sociaux, prenant en compte – non pas des « groupes ethniques »¹⁰ désignés comme tels – mais un système de rapports sociaux articulant ensemble appartenance ethnique, appartenance de genre et statut socioéconomique.

Comme il a été écrit par Roger Bastide, le métissage et les unions des sexes « par-delà les barrières de couleur, contrairement à une opinion souvent formulée, ne prouvent pas l'inexistence de préjugés raciaux, elles les manifestent au contraire sous une forme larvée parfois, parfois aussi sous une lumière plus crue » (Bastide 1970 : 78). Dans le contexte tahitien où les relations interethniques ne peuvent que difficilement faire abstraction de l'histoire coloniale – et de ce fait de l'histoire des rapports de pouvoir combinant appartenance ethnique, insertion économique et genre – le choix du conjoint peut refléter l'articulation des rapports de pouvoir entre ces catégories identitaires. Il s'agit ainsi d'y approfondir les représentations de l'Autre et les mécanismes des rapports de pouvoir en œuvre dans la formation et les discours de couples considérés « mixtes ».

Si l'homogamie socioéconomique, ethnique ou religieuse a été établie comme tendance

¹⁰ A l'instar de Max Weber, « Nous appellerons groupes ethniques, quand ils ne représentent pas des [groupes de parenté], ces groupes humains, qui nourrissent une croyance subjective à une communauté d'origine fondée sur des similitudes de l'habitus extérieur ou des mœurs, ou des deux, ou sur des souvenirs de la colonisation ou de la migration, de sorte que cette croyance devient importante pour la propagation de la communalisation - peu importe qu'une communauté de sang existe ou non objectivement. » (Weber 1968, traduction par Julien Freund et al. (1971), cité par Elke Winter, 2004, p.59).

Pour une discussion complète sur les théories concernant la notion de « groupe ethnique », voir Poutignat & Streiff-Fenart (1996 : 86-91). On retiendra des définitions combinées d'A.D. Smith (1992) : « un groupe social dont les membres partagent un sentiment d'origine commune, revendiquent une histoire et un destin communs et distinctifs, possèdent une ou plusieurs caractéristiques distinctives, et ressentent un sens d'originalité et de solidarité collectives » ; et de Burgess (1992), qui tente de concilier ces aspects en incluant 1. appartenance de groupe, 2. identité ethnique, 3. conscience d'appartenance ou de différences de groupe, 4. attaches affectives sur un passé commun, 5. liens élaborés ou symboliquement différenciés par des « marqueurs » (traditions, emblèmes, croyance culturels, territoriales ou bio) (cf. Poutignat & Streiff-Fenart 1996 : 91).

sociétale, comme l'ont montré les travaux de référence de Ruby Kennedy aux Etats-Unis (1944) ou d'Alain Girard en France (1964), il importe d'observer les modalités du choix du conjoint allant contre ces tendances homogames d'une société donnée¹¹. Ces unions peuvent être révélatrices d'enjeux sociaux puisque, dans une société où les unions intergroupes demeurent marginales, des études empiriques démontrent que le choix d'un conjoint à travers cette « frontière » de groupes homogames peut relever par exemple d'une mise en jeu de « statuts » échangé comme des « biens » (Merton 1941). Dans le phénomène d'échange compensatoire de R.K. Merton, le statut socioéconomique plus élevé d'une personne considérée appartenir à une catégorie ethnique socialement dévalorisée se présente comme un atout dans « l'échange » hétérogame avec une autre personne dont l'appartenance ethnique est dominante, mais dont le statut socioéconomique est moins élevé.

Cependant, l'échange compensatoire ou l'union interethnique n'ont pas fait l'objet d'étude en Polynésie française, contrairement à d'autres lieux comparables. D'une part, l'archipel d'Hawaii, également des îles polynésiennes du Pacifique et connu comme lieu de métissage « idéal », a fait l'objet de nombreuses études sur les mariages mixtes. Ceci relève notamment du fait de sa configuration politico-sociale au sein d'un espace anglo-américain, où les études prenant comme objet les constructions et usages sociaux de « race » ou « ethnie » et leurs interrelations ont une histoire plus longue et plus légitimée, en comparaison avec les mêmes sujets en France, dont on craint que le fait d'en faire un objet scientifique conduira à réifier leur sens social.

Comme les îles hawaïennes, les îles multiethniques de la Polynésie constituent des « micro-cosmos » formant « un laboratoire naturel pour l'étude de l'ethnicité » (Léon *et al.* 1995 : 247). De la même manière que les îles des Antilles offrent « un avantage méthodologique évident » dans une étude généalogique des populations, les communautés en partie isolées telle la Polynésie française, permettent d'observer la dynamique des rapports sociaux dans un contexte sociohistorique circonscrit, en minimisant également « l'effet de brouillage dû à l'entrée incessante d'éléments extérieurs » (Bonniol 1992 : 15). En raison des règlements autour du droit au travail, peu accordé par le gouvernement de la Polynésie française qui détient cette compétence, l'immigration non-française y est aujourd'hui presque inexistante. Mise à part le contact avec des touristes, les provenances régionales et culturelles des acteurs sociaux sont aujourd'hui majoritairement limitées.

¹¹ L'homogamie est comprise dans son sens large et multiple d'union entre deux conjoints d'un même « groupe social », selon des facteurs tels que la classe, le statut, la religion, la région, l'éducation ou l'appartenance ethnique. Nous verrons les théories autour des tendances matrimoniales dans la première partie de ce travail.

Si des mariages « mixtes » ont fait l'objet d'études en France, il s'agit plutôt de couples dont l'un des partenaires est ressortissant des anciennes colonies françaises du Maghreb. La dynamique de pouvoir que nous nous proposons d'étudier dans le contexte tahitien est bien différente. Dans les études classiques européennes portant sur les migrations postcoloniales, le groupe minoritaire en effectifs correspond également au groupe « dominé », ayant un degré moindre de pouvoir social par rapport au groupe majoritaire en effectifs. A Tahiti, société d'« accueil » de la migration (post)coloniale, les unions franco-polynésiennes concernent un membre de la majorité « dominée » et un membre de la minorité « dominante ». Le cadre historique et structurel des mouvements migratoires en Polynésie française font de la figure de « l'étranger », à l'inverse de la figure du « migrant » en Europe, un personnage en haut de l'échelle des statuts socioéconomique et du pouvoir social. Ce cas de figure est très peu étudié dans les études sur les migrations, ce que déplorent Richard Alba et Victor Nee (2003) dans un travail sur l'assimilation aux Etats-Unis. Dans les recherches sur les unions interethniques plus particulièrement, cette situation de déséquilibre socioéconomique favorisant le groupe minoritaire en effectifs est encore plus rare, à l'exception d'études comme celle de C. Carisse (1966) sur les mariages bi-ethniques entre franco-canadiens et anglo-canadiens, où les deux groupes ethniques sont de « forces égales ».

L'étude des unions « interethniques » en Polynésie française, que le contexte socio-historique, économique et politique différencie des cas de figure étudiés, peut ainsi apporter une perspective nouvelle dans l'analyse sociologique des rapports de domination. Par ailleurs, la complexité des systèmes multiples d'oppression sociale, dans les nombreux écrits sur ce sujet, est décrite par des termes divers : « imbrications », « interconnexions », « entrecroisements », « matrice », « intersectionnalité », ou encore « consubstantialité ». Or, c'est dans leur application empirique que ces termes prennent sens et aboutissent à leur objectif initial de déconstruire les mécanismes de domination sociale dans toute leur complexité. A cette fin, cette recherche vise à rendre compte des modalités selon lesquelles les multiples facteurs de domination dans cette Collectivité française d'Outre Mer, à savoir une histoire coloniale et une distribution inégale de ressources dans le marché de travail selon l'appartenance ethnique (Poirine 1992) ou le genre (ITSTAT 2002), s'imbriquent dans les (re)productions quotidiennes microsociales. Les discours et les récits d'expérience sociale des couples considérés « mixtes » (« Français métropolitain » et « Polynésien ») – se présentent ainsi comme des sources privilégiées des rapports sociaux qui se projettent dans les relations intimes.

Le discours de ces individus, vus comme des « concentrés du monde social » (Elias

1991), dévoile les mécanismes de catégorisation ethnique « genrée » (Essed 1995), ainsi que les statuts ou valorisations qui s’y attachent. Si le couple et le foyer domestique ont maintes fois fait l’objet d’études sur les rapports de genre, cette recherche propose une approche intersectionnelle (Crenshaw 2005) des rapports de domination dans le couple, s’intéressant à la façon dont s’imbriquent des facteurs de genre, d’appartenance ethnique et de statut socioéconomique dans les catégorisations, représentations, interprétations et choix sociaux de la vie quotidienne.

Pour ce faire, cette thèse débutera par les éléments clés du cadre théorique de l’étude, dont les différents termes, concepts, théories et courants sociologiques employés pour développer les méthodologies et orienter l’analyse des données. Une deuxième partie ciblera le terrain de l’étude de cas. Il s’agit d’une présentation du contexte social et historique en Polynésie française, et plus précisément dans son archipel des Iles du Vent, lieu de l’enquête, qui comprend notamment les îles jumelles de Tahiti et Moorea. L’histoire des relations interethniques et le contexte politique, économique et social seront exposés, sous l’angle des rapports interethniques et des constructions identitaires. Les constructions, usages et représentations des appellations ethniques en Polynésie française seront également abordés dans cette partie.

Enfin, la troisième et dernière partie présentera les méthodologies de l’étude et les analyses des données. Les méthodologies consistent en une analyse qualitative auprès d’acteurs sociaux en couple considéré « mixte », « français métropolitain » et « polynésien », appuyée sur un recueil de données quantitatives sur la formation de ces couples. A travers l’analyse des résultats quantitatifs et qualitatifs, nous verrons comment se construisent les catégories de la différence, comment ces catégories positionnent les acteurs sociaux différemment sur le marché matrimonial, et comment les déséquilibres entre configurations de couple, selon l’articulation entre appartenances de genre et d’ethnicité, peuvent s’expliquer par des systèmes de classements, de stéréotypes, de stigmatisations et de sanctions sociales. En se basant sur les constructions discursives et les témoignages des acteurs sociaux en couple interethnique, cette thèse cherche à comprendre les mécanismes sociaux qui produisent et maintiennent, en les reflétant dans les relations sociales interindividuelles, l’imbrication des systèmes de pouvoir macrosociaux entre les groupes présents à Tahiti et à Moorea.

Partie I.

Unions « interethniques » et rapports sociaux : cadre théorique

Chapitre 1 : L'individu, le social et l'union « interethnique »

Ce premier chapitre présente le cadre théorique de cette recherche articulant différentes échelles du monde social : de l'acteur social¹² individuel à la société globale en passant par le couple et la famille. Dans un premier temps, il s'agit de cibler l'objet sociologique de recherche en articulant ses dimensions : l'union matrimoniale, les rapports sociaux de pouvoir et la production de l'altérité – dont la différence ethnique ou « raciale ». Dans un deuxième temps, nous aborderons des théories générales basées sur des tendances macrosociales des unions matrimoniales, suivie des théories qui se basent notamment sur des études quantitatives. Les enseignements – les apports et les risques de fausses pistes – de ces recherches et leurs interprétations sont pris en compte dans l'établissement de la méthodologie et dans la considération de ce que ses résultats pourront nous révéler ou occulter. Enfin, une hypothèse de cette recherche étant que les discours et les interactions des individus et des couples au niveau microsocial sont des indicateurs des rapports sociaux macrosociaux, ce chapitre se penchera sur, dans un troisième temps, le cadrage théorique concernant la liberté de l'acteur social dans des systèmes de contraintes sociétales, et comment l'acteur social reflète et produit le monde social et ses rapports de pouvoir.

A. L'union et l'ethnicité

La notion de « mariage mixte » est courant pour qualifier ce type de recherche sociologique, et reflète et produit – (re)produit – son usage dans le monde social et sur le terrain. Or, le terme « mariage mixte » est loin d'être suffisamment précis pour définir l'objet de cette recherche. Après avoir abordé les processus sociaux associés au « mariage » ainsi que les terminologies de la « mixité », nous discuterons du soubassement de la notion de « mixité » : la production sociale de la différence. Cette discussion sera débütée par une présentation de l'épistémologie des notions de « race » et « ethnicité ».

¹² Le terme « acteur social » sera privilégié à celui d'« individu » afin de mettre l'accent sur le caractère social et interactif de ce dernier, qui agit et interagit au sein de contextes sociaux.

1. Du « mariage mixte » à l'« union interethnique »

Le mariage est une institution¹³ dont les règles sociales sont éternellement reproduites mais évolutives, variables mais toujours présentes dans les sociétés. Si l'institution de mariage est dotée de moins en moins d'importance dans la société française contemporaine comme en Polynésie française, les règlements, cérémonies ou autres actes symboliques qui l'entourent révèlent l'importance du choix du conjoint aux yeux du groupe familial et social. Les théories anthropologiques et sociologiques autour du mariage tentent de révéler ce que peut représenter cette institution sociale, et ce que peuvent révéler les codes sociaux qui portent sur le choix du conjoint et l'arrangement social de l'union matrimoniale. Le « mariage mixte » est une dimension de ces positions des groupes sociaux par rapport à l'union matrimoniale. Or, s'il est souvent pris comme objet de recherches sociologiques, le terme « mariage mixte » ne s'accorde pas à notre sujet pour de multiples raisons, comme nous verrons ici.

L'arrangement social du mariage

Pour les anthropologues structuralistes, le mariage, compris comme une « alliance » entre deux individus – chacun fourni par une famille ou un groupement social plus large, est la première unité constituant la société. Fondement de la société selon ce courant, le mariage ne peut exister sans l'existence préalable de cette même société, qui influence le sens des échanges et des alliances matrimoniales (Lévi-Strauss 1983). Ces règles structurantes, évolutives et reproduites donnent à la sexualité et à la filiation biologique un sens social, tout en étant une base constitutive du social. La sexualité en soi n'est pas donc propre à l'individu et ses désirs personnels, mais se forme par son interprétation et usage des significations véhiculées par les normes sociales. Pour le dire autrement, « la sexualité est l'un des véhicules principaux des significations culturelles, à la fois par l'opération des normes et par les modes périphériques par lesquels elles se défont » (Butler 2006 : 29). Le choix d'un conjoint désirable est de cette manière fortement influencé par le monde social extérieur à l'acteur social. On peut dire que l'acteur social est partie prenante des normes, des contraintes et de l'imaginaire de la société en ce qui concerne ses désirs et ses choix familiaux.

La sexualité est dans chaque société entourée de traditions et de « règles » implicites et explicites, et est l'objet de normes et de marginalisations. C'est par la régulation sociale de cette impulsion – puisque elle revient à contrôler la filiation – que la famille et la société

¹³ Rappelons qu'une institution peut être définie comme : « Ensemble des structures politiques et sociales établies par la loi ou la coutume et qui régissent un état donné » (Définition du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, 2008, URL : <http://www.cnrtl.fr/lexicographie/institution>, consulté le 6-02-2010).

assurent leurs formes de reproduction sociale à travers la transmission de connaissances et de biens aux descendants. Puisque sont en jeu des éléments de la reproduction sociale, culturelle et économique, tel l'héritage de biens et la transmission aux enfants, les humains « *surround mating with sets of culturally invented rules, consciously avoid mating with certain categories of kin, and differentiate casual mating from the stable pair-bond that they institutionalize in marriage* »¹⁴. Lévi-Strauss (1967 : 650-651) voit dans le mariage la transformation de la rencontre sexuelle dans un contrat, cérémonie ou sacrement, ce qui fait que la société, pour réguler et reconnaître cette tâche, construit de nombreuses règles implicites. Ainsi, le mariage est un acte social, socialement reconnu, qui intègre un membre d'une famille au sein d'une autre. Du statut de « simple candidat » dans une « 'affaire intime' entre deux individus », le conjoint devient un « membre du groupe », accepté et reconnu comme tel par ce dernier (Barbara 1989 : 35). Jocelyne Streiff-Fenart affirme similairement que la reconnaissance sociale et familiale d'un mariage est un moyen fort d'accepter un échange entre groupes. Selon Bogardus, l'échange matrimonial représente la modalité la plus forte d'interpénétration et de communication interculturelle de toutes les modalités d'échange entre les groupes (Streiff-Fenart 1990b : 124). La célébration ou la sanction des unions, autrement leur acceptation, « interdiction » ou rejet plus ou moins prononcés de la part des entourages sociaux et familiaux, expriment des règlements sociaux des groupes autour de l'institution de mariage. Si l'institution de mariage est de moins en moins suivie dans la société française contemporaine comme en Polynésie française, comme nous verrons un peu plus loin, les règlements sociaux des unions sont toujours aussi présents dans les discours et interactions autour des choix du conjoint et de l'intégration d'un membre dans la famille par le biais d'une union stable.

L'anthropologie structuraliste a montré que toute société tente d'imposer deux frontières à l'union matrimoniale, connue comme « l'alliance », nécessairement mais différemment dessinées. Ces frontières définissent la zone de possibilités socialement acceptées dans les choix matrimoniaux, proscrivant certains partenaires considérés comme inappropriés. Ces tabous comprennent non seulement la prohibition générale de l'inceste, qui proscriit une alliance avec un partenaire trop « proche », mais aussi la prohibition de l'alliance avec le partenaire trop « distant », incarné par la notion de « l'étranger ». Alors que la structure de la proscription de l'inceste est généralement clairement définie, le mariage perçu comme « trop distant » - le « mariage mixte » - est, selon Lévi-Strauss, une alliance que les

¹⁴ Van der Berghe (1979). *Human Family Systems*, Elsevier Science Publishing Co., New York, p.13, cité par Marksbury, 1993, p.7.

sociétés n'ont pas su codifier de manière satisfaisante (cf. Barbara 1989 : 75). Les codes et règlements sociaux qui entourent l'union matrimoniale étant souvent occultés, un champ d'études sociologiques s'ouvre à leur investigation, des tendances dans le choix du conjoint à la désignation de candidats souhaitables, « interdits », ou moins souhaitables.

Malgré les multiples apports des théorisations structuralistes pour penser l'organisation sociale des unions matrimoniales, l'étude de l'alliance chez Lévi-Strauss, étant à la recherche de règles généralisables, « ne pouvait en rester qu'au niveau de la norme » (Amselle 1996 : 46). Ce qui n'est pas pris en compte, et ce qui figure comme objet de la présente recherche, sont les mécanismes sociaux en œuvre quand les normes et les tendances à l'union homogame sont transgressées. Les unions considérées comme déviantes ou labellisées comme « mixte », ainsi que le discours concernant l'acceptation ou le rejet de certaines catégories sociales dans le choix du conjoint, peuvent éclairer les normes et les transgressions des échanges, et de ce fait les rapports sociaux dans une société donnée.

Le « mariage mixte » comme objet de recherches

On appelle en général « mariages mixtes » les unions matrimoniales qui, en raison des appartenances sociales réunies par l'union et considérées comme distinctes, sont considérées comme déviantes ou « différentes » par une fraction de la société. Le mariage « mixte » a été régulé socialement et même politiquement depuis des millénaires. Un mariage « mixte » (avec un « étranger ») nécessitait une autorisation pour les citoyens d'Athènes par exemple, et à l'époque de Périclès, 450 BC, d'autres régulations de l'alliance et de la filiation étaient en place, tel le fait d'avoir un père athénien pour être un citoyen athénien et donc pour posséder la terre (cf. Barbara 1989 : 38). Dans le contexte des îles polynésiennes des temps anciens, le mariage entre couches sociales était strictement régulé et un enfant issu d'une telle union interdite pouvait entraîner l'infanticide (Oliver 1974 : 456). Après l'arrivée des Européens, une loi de 1837 a interdit les mariages entre les étrangers et les autochtones. De nos jours, le mariage international est encore régulé dans certains pays (Chine) ou entraîne des différences légales en matière de nationalité selon le genre dans d'autres (Liban), et le mariage « mixte » selon la « couleur » était jusque récemment défendu dans encore d'autres pays (Afrique du Sud, Etats-Unis) (cf. Barbara 1989 : 6). Ainsi, le phénomène du « mariage mixte » comme construction sociale, et les réactions et les interdits qui l'entourent, attire l'attention des sociologues depuis les années 40 au moins, à l'instar du travail de Robert K. Merton. En France, le terme « mariage mixte », comme celui de « l'intermariage », est ainsi dérivé du vocabulaire de la sociologie américaine des relations interraciales, ayant succédé au terme

« *miscegenation* », dont les lois d'interdiction n'ont que récemment été abrogées. Nous aborderons ici l'épistémologie des théories portant sur les notions de mixité dans l'union matrimoniale.

Déjà dans les années quarante, R.K. Merton (1964 : 130) a défini l'intermariage, « un mariage entre personnes issues de différents groupes », en termes de déviance. Il distingue entre conformité et déviance à travers les règles d'endogamie – selon lesquelles un conjoint devrait être choisi à l'intérieur de son « groupe » social. Merton caractérise la transgression de ces règles comme « mésalliance inter-groupe », en dépit de la connotation négative que cette appellation véhicule (Collet 1998 : 145). Certains auteurs subséquents ont également désigné le mariage mixte comme forme de déviance et comme symptomatique de la désintégration de la communauté (cf. Breger & Hill 1998 : 16), la perception sociale des contextes historiques étant reflétée dans l'analyse scientifique. En effet, les mariages « mixtes » sont toujours « traités avec méfiance précisément parce qu'ils interrogent les frontières entre le Soi et l'Autre » (Breger 1998 : 9, ma traduction). Les chercheurs, comme tout acteur social, étant tributaires des codes et des interactions de leur contexte sociohistorique et culturel, leurs analyses reflètent en partie l'intériorisation des normes de la société environnante socialisante¹⁵.

Pour recadrer l'objet de la recherche dans le regard social et l'extraire au maximum du regard subjectif du chercheur, Doris Bensimon et Françoise Lautman (1974) précisent que la notion de déviance s'applique strictement à la réaction du milieu social environnant¹⁶. Définissant la notion de « mixte », elles insistent à juste titre sur la nécessité que le regard social subjectif demeure la raison d'employer ce terme. Pour que le chercheur l'emploie, « le mariage doit être perçu comme mixte, en suscitant une réaction de l'environnement social » (cf. Collet 1991 : 20). Cette définition fait écho à celle de Jocelyne Streiff-Fenart : « Ce qui fait le mariage mixte, ce n'est donc pas la différence entre les époux, mais le jugement catégoriel, toujours sujet à variation et redéfinition, qui s'applique aux unions transgressant les frontières sociales » (Streiff-Fenart 1986 : 5). C'est la perception sociale et non pas le sociologue qui détermine la « mixité » ou les critères de la différence entre conjoints.

¹⁵ Comme ont écrit P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon, et J.-C. Passeron (1983 : 100), « le code que le sociologue utilise pour déchiffrer les conduites des sujets sociaux s'est constitué au cours d'apprentissages socialement qualifiés et participe toujours du code culturel de différents groupes auxquels il participe ».

¹⁶ Quant à elles, elles affirment que, quelle que soit la réaction suscitée par l'environnement social, ces mariages relèvent d'un « phénomène normal » du brassage entre populations (cf. Collet 1998 : 144), s'alignant avec la conceptualisation de Max Weber un siècle plus tôt, pour qui l'existence ou bien l'absence d'intermariage est la « conséquence normale » d'attraction ou de ségrégation entre groupes raciaux (Weber 1968 : 385).

Pour faire face à cette notion de mixité relative au jugement social, Beate Collet (1998) propose la notion de « mixogamie ». Cette notion tente de construire une approche de la mixité prenant en compte, non pas ce qui apparaissent comme des jugements de valeur ou des différences concrètes, mais en faisant référence à une conception sociale d'une déviation de la norme. Il s'agit d'étudier l'établissement d'une frontière sociale floue dont émergent des catégories « nous » et « eux », et de la perception sociale de l'alliance qui traverse cette frontière comme aberrante par rapport aux normes. Pour B. Collet, la notion de « mixogamie » serait un outil qui :

« peut servir à étudier cette spécificité de l'intermariage, qui est *sa relation à la norme sociale* [...] Il permet en effet de voir dans quelle mesure une réalité conjugale précise est *considérée comme allant à l'encontre de la norme d'un groupe social de référence* [...] dans un système social donné, à une époque donnée, et comment elle s'inscrit ainsi dans le processus de modernisation de la société » (Collet 1998 : 146).

Ainsi la perception de la mixité par le groupe social est l'objet central d'étude, et cette perception est soigneusement inscrite dans son contexte socio-normatif, géographique et temporel, contexte qui est en transformation permanente.

Pour Jean Poirier (1975), « mariage mixte » et « hétérogamie » sont tout deux des sous-catégories de l'« inter-mariage », la différence en termes de mixité étant que le « mariage mixte » unirait des facteurs de différences considérées comme « naturelles » (race, nationalité, religion), alors que l'« hétérogamie » comprendrait des différences d'ordre socioculturelles ou socioéconomiques (cf. Poirier 1975 : 8, Varro 1998 : 3). Si ces sous-catégories de l'intermariage sont considérées comme n'allant que rarement ensemble, puisque les alliances matrimoniales comporteraient pratiquement toujours une certaine forme d'homogamie (Philippe & Varro 1994), nous verrons dans l'analyse de ce travail qu'au contraire, « mixité » et « hétérogamie » s'accompagnent de manière courante dans certaines configurations de couple. La « mixité » est ainsi un terme assez vague, puisque tout couple est mixte sur certains points, que ce soit le sexe, pour commencer, ou d'autre élément de différenciation que ce soit d'ordre ethnique, économique, social ou religieux.

Pour expliquer le jugement sociétal de différence, J. Poirier pour sa part appelle le mariage dit « mixte » un « échange inégal », puisqu'il « couple deux éléments que le modèle culturel dominant estime ne pas être appariables ; c'est en quelque sorte une *im-parité* essentielle qui est mise en cause » (Poirier 1975 : 11). On trouve donc deux

notions juxtaposées : la différence et l'égalité¹⁷, les différences étant saillantes justement puisque créées au sein de rapports sociaux de pouvoir, qui rend les différences inégales. Rosemary Breger et Rosanna Hill (1998 : 11-12), se basant sur les recherches de nombreux auteurs sur le sujet d'alliances matrimoniales transculturelles, attribuent justement les jugements de valeur portés sur des groupes sociaux à l'existence d'un différentiel de pouvoir social entre les groupes. C'est ce différentiel, écrivent-elles, qui fait que les stéréotypes sont dotés d'émotions fortes, ce qui privilégierait l'homogamie, là où le différentiel de pouvoir entre groupes serait nul.

Terminologie : du « mariage mixte » au « couple interethnique »

De nombreuses études sociologiques traitant l'union entre deux individus perçus comme appartenant à des catégories sociales considérées comme naturellement différentes font recours au terme de « mariage mixte ». Alors que ce terme a été le terme clé emprunté au départ de la présente recherche, les deux mots le composant se sont avérés imprécis dans le cadre d'une recherche portant sur les choix du conjoint et les familles interethniques contemporaines.

En premier lieu, la notion de « mixité » demeure trop vague, comme il a été brièvement évoqué plus haut. La définition qu'en donne B. Collet, qui intègre à la notion de mixité le fait de ressentir des « difficultés » par rapport aux « critères de différence », établis par l'environnement social, ne s'impose pas dans le champ de mes recherches. Ceci dans la mesure où des différences comme des inégalités, surtout quand elles sont normalisées au sein de la société, ne sont pas forcément ressenties comme problématiques ou comme provenant d'autre chose que de différences perçues comme « naturelles », telles les inégalités de genre dans les sociétés occidentales avant les mouvements féministes. J. Kellerhals indique par exemple qu'une domination par assimilation d'un des conjoints est : « librement acceptée par le dominé au nom de l'amour, [et] s'exerce la plupart du temps au profit du conjoint le mieux placé socialement » (Kellerhals et al 1982 : 125). Ce qui nous importe dans le champ de notre étude est donc la perception d'altérité ethnique en soi, et comment elle perdure au sein de la famille, et non pas les difficultés ou les « problèmes » que la différence pourrait impliquer.

D'autre part, les caractéristiques de « mixité » en tant qu'objet de recherche dépendent des chercheurs et des pays, certaines études portant sur la religion, d'autres sur la nationalité,

¹⁷ C'est cette focalisation sur la différence que dénonce Christine Delphy, qui rappelle que « le contraire de l'égalité n'est pas la différence mais l'inégalité » (Delphy 2001 : 9).

d'autres encore sur la construction sociale de « race »¹⁸ ou d'« ethnicité ». Alors que les études anglo-saxonnes sur le « *mixed marriage* », d'où le terme « mariage mixte » trouve ses racines, portent notamment sur les alliances traversant une frontière socialement conçue de « race » ou d'« ethnie », le concept de mixité dans les recherches françaises portant sur le « mariage mixte » fait tantôt référence à une mixité de culture (ethnie, langue ou religion), tantôt à une mixité de nationalité (Collet 1998 : 142). La mixité y est autrement associée à d'autres « critères de différence »¹⁹, tels que la religion ou la « race ».

En raison de ces imprécisions, la notion de mixité a été modifiée par Augustin Barbara, par exemple, dont le titre de mémoire en 1978, « Mariages mixtes » (EHESS), a été remplacé dans sa thèse d'état (Paris V) en 1987 par le terme « mariage interculturel » (cf. Collet 1991 : 21). Pour ma part, je propose d'employer le terme « interethnique » qui spécifie plus précisément la façon de penser la différence qui intéresse cette étude.

Quant au terme de « mariage », il fait référence à un couple stable qui s'établit par une cérémonie officielle religieuse ou administrative. Les termes « couple » ou « union », seront donc plus systématiquement employés, puisque référant à un couple stable mais qui ne sera pas nécessairement officialisée par une cérémonie ou statut publics. « Ce n'est plus le mariage mais le *couple*, marié ou non marié, qui est valorisé » dans la société française d'aujourd'hui (Schnapper 1998a : xv). En ce qui concerne les tendances des Français métropolitains, les mariages officiels en France sont de moins en moins nombreux. Depuis la fin des années 80, « le nombre de cohabitants ayant augmenté, il devenait impératif d'étudier aussi les 'couples' mixtes et les raisons du non-mariage » (Collet 1991 : 20). En effet, selon l'INED, la France comptait 516.900 mariages en 1946, chiffre qui descend à 393.700 en 1970, et qui diminue à seulement 303.500 en 2001. Par ailleurs, le nombre de naissances hors mariages était supérieur à 40% en 2005, alors que le pourcentage de ces naissances environnait 30% quinze ans plus tôt²⁰.

De même, le mariage en Polynésie française demeure peu courant chez les jeunes couples, le mariage y étant perçu, malgré un passé qui comprend un siècle d'influence des missionnaires anglais, plus comme un ultime stade du chemin du couple, ayant passé par

¹⁸ Comme nous verrons dans des chapitres suivant, « race » ou « ethnicité », comme le « genre », sont des constructions sociales dont les frontières peuvent se comprimer ou se contracter. Néanmoins, je mettrai des guillemets plus systématiquement autour du mot « race » en raison de « la charge historique du mot » (Kergoat 2009 : 112), et donc afin de rappeler le caractère sociale – et non biologique – de cette réalité.

¹⁹ Doris Bensimon et Françoise Lautman (1977). *Un mariage, Deux traditions: Chrétiens et Juifs*, Ed. de l'Université, Bruxelles, cité par B.Collet, 1991, p.20

²⁰ Cf. Nadine Laroche (2006). Les naissances hors mariage augmentent moins vite en Ile-de-France qu'en province, Ile-de-France faits et chiffres, Insee, n°126, URL : http://www.insee.fr/fr/insee_regions/idf/rfc/docs/numero126.pdf. Cf. également Michel Bozon (1991b).

l'épreuve des enfants et du temps. Il est autrement perçu comme le moyen d'accéder aux activités de l'Eglise à un âge avancé, représentant un « véritable rite de passage établissant socialement l'honorabilité des époux dans leur quartier ou district et surtout dans leur Eglise et par là ouvrant à une position d'influence »²¹. Par rapport aux tendances familiales, selon une estimation, « un ménage sur deux seulement sacrifie aux liens du mariage » (Mauer 1972 : 171). Lors d'une étude de 500 naissances à l'hôpital Mamao à Tahiti, moins de 27% des parents des nouveaux nés étaient mariés, alors que plus de 65% vivaient en concubinage (Vaimeho-Peua 2001). Quand on s'y engage, c'est souvent seulement après de nombreuses années de cohabitation et de projets familiaux, puisque :

« il est jugé déraisonnable de s'engager d'emblée dans un mariage définitif '*fa'ipo'ipora'a*' reconnu légalement et religieusement. Il paraît plus avisé de vivre d'abord '*fa'a'ea*' une union socialement reconnue qui peut se prolonger fort longtemps jusqu'à la naissance de plusieurs enfants et qui, dans un premier temps de mariage à l'essai, laisse aux partenaires la possibilité de se séparer avec un minimum de conséquences. Le mariage est ainsi senti comme un procès graduel » (Langevin 2002 : 10-11).

Pour toutes ces raisons, l'institution du mariage apparaît comme un faible indice de la solidité des couples et des unions familiales qui se forment dans la société contemporaine. Les termes « union » ou « couple » seront donc favorisés, au détriment du terme de « mariage », cette pratique institutionnelle étant trop peu courante et trop restrictive pour rendre compte de la réalité sociale des unions et des enjeux du choix du conjoint en Polynésie française.

2. « Race », « ethnicité » : épistémologies différentes, un même processus social

Considérons maintenant d'autres termes employés dans le domaine des unions « interethniques » : ceux qui caractérisent leur différence dans la perception sociale, au-delà de la différence de genre : les termes et notions de « race » ou d'« ethnicité ». Ces termes renvoient à des concepts différents de par leurs usages sociaux et scientifiques à travers le temps. La différence majeure s'ancre dans le fait que les sociologues ont tenté de se distinguer de recherches précédentes où l'usage de « race » était parfois essentialisant, traitant ces différences, qui sont sociales et construites dans des rapports de pouvoir, comme des données objectives, « naturelles » ou « biologiques ». Mais comme se le demande Eléni

²¹ Préface par Paul Ottino de l'ouvrage de C. Langevin, 2002, p.11.

Varikas, pourquoi marquer cette différence quand, selon le *Robert*, le terme « ethnique », la racine du terme « ethnicité », est associée depuis 1882 à l'adjectif racial. Elle rappelle :

« quelles que soient les catégories qu'on utilise, on ne saurait faire abstraction des rapports de force dans lesquels elles émergent, des enjeux politiques et théoriques auxquels elles renvoient, des présupposés et du sens commun qui tendent à les rendre transparentes et autoréférentielles » (Varikas 1998 : 91, 93).

Nous regarderons ici les usages socio-historiques des deux termes avant de justifier le choix de privilégier le terme « ethnicité » dans cette recherche.

« Race » : la différence phénotypique

Depuis le début de sa construction comme objet d'étude sociologique, « race » renvoie aux caractéristiques physiques et observables. Les premiers usages modernes du concept de « race » étaient hérités des auteurs du 19^{ème}, tel Gobineau (1853), dont la théorie darwiniste des « races » tâchait de démontrer la supériorité de la « race nordique », ou Vacher de Lapouge (1896), qui définissait la « race » comme « l'ensemble des individus possédant en commun un certain type héréditaire » (Poutignat & Streiff-Fenart 1996 : 34). Ce concept primordialiste et génétique de la « race » a fondé les études sur le « racisme scientifique » depuis Lapouge (cf. Simon P.-J. 1999 : 14-15), et a été employée jusqu'aux premières études de l'Ecole de Chicago dans les années 50. Dans ces dernières études, la composition génétique et l'existence de différences considérées innées servaient de base *a priori* dans les études sur les relations entre les « races ». Ainsi Robert Ezra Park faisait référence à la « mentalité des hybrides raciaux » et à de différents « stocks raciaux » (Park 1950 : 377, 51).

L'usage de « race » par les acteurs sociaux renvoie généralement à cette idée de différence « naturelle » et biologique, non seulement en terme de phénotypes ou « couleur » mais également en termes de symboles culturels. « Pour qui pense la diversité humaine en termes de 'races', la culture ne s'apprend pas, elle est dans le sang, dans les gènes » (Simon P.-J. 1999 : 12). Colette Guillaumin montre comment ce concept raciste est appliqué dans un néo-racisme en France, le caractère inassimilable et infranchissable associé à la « race » étant transposé au terme de « culture »²². Cette transposition dissimule la connotation négative du terme « race » en le remplaçant par un autre terme (culture), tout en maintenant la notion de différences « naturelles » et immuables.

²² Colette Guillaumin (1994). « Un bien vieux néo-racisme... », *Pluriel recherches. Vocabulaire historique et critique des relations inter-ethniques*, Cahier n°2. Référencé par P.-J. Simon, 1999, p.13.

Si la notion de différence « raciale » est socialement construite, rendue saillante et naturalisée au sein de rapports sociaux de pouvoir, l'usage social de cette notion a des conséquences sociales réelles (Bourdieu 1982 : 135). Il est ainsi important de pouvoir traiter de ce sujet dans la recherche scientifique, tout en se démarquant de l'approche primordialiste, en mettant l'accent sur la construction *sociale* de la notion de « race ». Car les signes objectifs employés comme indicateurs de différenciation sociale sont arbitraires, établis comme signifiants au sein de rapports sociaux de pouvoir. L'objet de recherche serait, de ce fait, non pas les différences en soi mais comment les acteurs ou groupes sociaux construisent, maintiennent ou attribuent des notions de « race ».

« Ethnicité » : la différence culturelle

Ayant largement « remplacé » le terme « race », qui est devenu péjoratif en langue anglaise et française, « ethnicité » est employé comme « son substitut 'civilisé' » (Simon P.-J. 1993 : 51), mais toujours porteur de mauvaise presse en France en raison de sa proximité avec « race » (Poutignat & Streiff-Fenart 1996 : 45). Absent du dictionnaire général de la langue française avant 1990 (Simon 1999 : 14), radiée des sondages français par les lois sur la liberté et l'informatique (6 janvier 1978), l'« ethnique » n'est encore que difficilement abordée comme objet d'étude en France. En comparaison, *ethnicity* apparaît aux Etats-Unis dans le *Webster's New International Dictionary* dès 1961, et figure encore dans les sondages publics. Tout en soutenant l'argument d'Eléni Varikas selon lequel les notions socialement construites de « race » ou d'« ethnicité » doivent être employées comme des notions dont la seule réalité relève de leur construction et usages sociaux, j'opte plutôt pour cette notion d'« ethnicité ».

Ce choix relève d'une autre raison, au-delà de son histoire d'usage moins axée sur le biologique. En effet, les usages scientifiques de l'« ethnicité » précisent plus régulièrement que d'autres facteurs, en plus des facteurs phénotypiques, participent à la construction des identités naturalisées, tels que la langue, l'accent ou des pratiques culturelles et symboliques (cf. Varro 2008 : 210). Pour F. Anthias et N. Yuval-Davis (1993), la notion de « race » ou de « racisation » s'inscrivent dans les catégories et processus plus larges « d'ethnos », et donc les notions d'« ethnicité » et d'ethnisation. De ce point de vue, l'appel social à la notion de « race » resterait associé à l'emploi de phénotypes ou de « couleur » dans le tracé de frontières sociales, alors que l'« ethnicité » recouvre les processus plus larges de différenciations sociales, comprenant également l'emploi de symboles culturels.

L'usage épistémologique du terme « ethnicité » s'est par ailleurs construit dans cette différenciation avec « race », opposant culture et « nature », croyance/ construction et

hérédité. Selon Lapouge, premier à introduire le vocable d'ethnie en 1896, l'ethnie renvoie au « groupement formé à partir de liens intellectuels comme la culture ou la langue » (Poutignat & Streiff-Fenart 1996 : 35), alors que la « race » indiquait les caractéristiques héréditaires. Pour l'anthropologue américain William Lloyd Warner (1963), premier de sa discipline à employer « *ethnicity* », ce terme est interprété comme ce qui rend un groupement social distinctif par ses caractéristiques culturelles, à la différence des caractéristiques physiques qui constituent la « race » (cf. Simon P.-J. 1999 : 7-8). Similairement, Max Weber (1968), dans son chapitre sur « les relations communautaires ethniques », postule que l'ethnie serait fondée sur la croyance en la communauté, fortifiée par la religion, la langue, les relations commerciales ou la communauté politique, tandis que la « race » serait, encore une fois, fondée sur des caractéristiques héritées et transmissibles par hérédité (cf. Poutignat & Streiff-Fenart 1996 : 40).

L'usage scientifique d'« ethnicité » continue à faire référence à la croyance d'appartenance à une communauté, et au caractère culturel et symbolique de sa construction comme modalité de penser l'identité sociale. L'aspect constructiviste de la définition de W.L. Warner, où *ethnic* fait référence à « tout individu qui se considère, ou qui est considéré, comme membre d'un groupe avec une culture étrangère et qui participe aux activités du groupe »²³, a été repris par maints sociologues²⁴. Ainsi, alors que « race » et « ethnicité » sont tous deux des constructions sociales, le caractère plus large – en éléments symboliques culturels – de l'usage de l'« ethnicité » vis-à-vis des constructions d'identités sociales rend ce terme plus utile dans l'analyse des constructions sociales. Le terme de « race » semble se limiter à des sous-processus sociaux qui font également partie de la construction des identités « ethniques », notamment en Polynésie française, c'est-à-dire la mise en saillance d'indicateurs physiques pour établir des différences – et des barrières – entre groupes sociaux, et la croyance que ces différences seraient à la base génétiques et héréditaires. Pour cette raison, le terme « ethno-racial » sera parfois employé, afin de rendre compte de ces appels au biologique ou au phénotype.

Le terme « ethnicité » privilégié

J'emploierai ainsi le terme « ethnicité » dans l'optique de caractéristiques culturelles ou symboliques mises en saillance subjectivement dans un contexte socio-historique

²³ W.L. Warner + L. Stokle, *The Social Systems of American Ethnic Groups*, New Haven (CT) : Yale Univ Press, 1945, repris in WL Warner, *Yankee City*, abr.ed., 1963, p.357, in P.-J. Simon, 1999, p. 8, traduction libre.

²⁴ P.-J. Simon (1999 : 13) fournit une liste d'auteurs à cet effet, dont Wallerstein (1960), Van den Berghe (1970), ou Glazer & Moynihan (1970).

particulier, reproduites et symboliquement affichées, manipulées ou attribuées par les acteurs sociaux selon les contextes et les interactions. Cette approche contextuelle met l'accent sur le cadre socio-historique, économique et structurel des rapports de pouvoir, contraignants, et les stratégies symboliques des acteurs sociaux en leur sein, dans des contextes spécifiques de l'interaction interethnique. L'ethnicité y est ainsi construite et reconstruite quotidiennement à travers l'interaction. Une telle approche s'insère ainsi entre des approches subjectiviste et instrumentaliste. Subjectiviste, parce que sont pris en compte le sentiment ou volonté d'appartenance de l'acteur social qui peut chercher à façonner une identité ethnique ; et instrumentaliste, non tant parce que sont reconnus des mouvements sociopolitiques instrumentalisés (Glazer & Moynihan 1970) mais parce que sont reconnues des stratégies individuelles de se mettre en valeur en mettant en exergue certains symboles ethniques dans des contextes sociaux particuliers.

Cette approche de l'ethnicité s'insère plus précisément dans la conception théorique établie par Fredrik Barth (1969). F. Barth conceptualise l'ethnicité comme l'« organisation sociale de la différence culturelle » (Streiff-Fenart 2003 : 188), soulignant ainsi qu'elle ne peut être décrite que dans sa dimension à la fois contextualisée et comparative²⁵. Il définit l'ethnicité comme un « processus continu de dichotomisation entre membres et *outsiders*, demandant à être exprimée et validée dans l'interaction sociale » (Poutignat & Streiff-Fenart 1996 : 123). Ainsi, c'est en se focalisant sur les « frontières » entre *insiders* et *outsiders*, sur comment on établit les catégorisations et comment on inclut ou exclut des membres, qu'on peut percevoir des négociations identitaires évolutives et dynamiques²⁶.

Mettant également un accent sur les frontières qu'il appelle plutôt de « l'entre deux », Homi Bhabha (1992, 2002) développe l'idée de l'ambivalence des catégorisations et des catégories, qui ne sont jamais figées et jamais appropriées pleinement. Cette conceptualisation souple aura toute son importance dans cette recherche, car elle rend compte de l'usage symbolique et variable des catégories et de l'importance de l'ambivalence dans les processus de catégorisation, en se focalisant sur les frontières ou l'espace liminal entre catégories. Cette recherche se focalise en effet sur les processus discursifs de catégorisations au sein des familles interethniques, processus qui souvent placent l'individu – soi, son conjoint, les autres – entre catégories ethniques saillantes, ou sinon dans l'une et ensuite dans l'autre,

²⁵ Comme Durkheim (1993 [1897]) avait souligné, même la description est impossible sans comparaison.

²⁶ Cf. *L'ethnicité et ses frontières* par Danièle Juteau (1999) pour un résumé poussé de théories sociologiques concernant les frontières entre groupes sociaux.

manœuvrant discursivement entre appellations, dont les représentations associées sont trop imparfaites et essentialisant pour rendre compte des réalités sociales complexes.

3. Processus sociaux de différenciation : catégorisation, « naturalisation », domination

Les termes de « race » ou d'« ethnicité » nous amènent à souligner les processus sociaux qui participent à créer de telles différenciations et leurs catégories. La discussion qui suit abordera les processus de catégorisation suivi par la notion de différences comme « naturelles », se terminant par l'infériorisation, ou la hiérarchisation, qui accompagne la production de catégories de différence, qui se créent au sein de rapports sociaux de pouvoir.

Catégoriser – un acte de pouvoir

Toute catégorie sociale se crée, se produit et se reproduit au sein des rapports sociaux de pouvoir. A titre d'exemple, les catégories de « polynésien », de « français » ou de « chinois », comme nous verrons plus loin, n'ont pas le même sens selon les époques, régions ou contextes sociaux où elles se voient employées. Qui plus est, elles sont venues à porter des sens et des représentations en raison des rapports sociaux au sein desquels elles sont nées. Pierre Bourdieu (1980) éclaire ce principe de catégorisation par une comparaison métaphorique avec la délimitation de régions. Il montre que la région est la division – et vision – « légitime » de l'espace physique et de ses frontières qui délimitent entre l'intérieur et l'extérieur, « nous » et « eux ». Ce faisant, P. Bourdieu fait une analogie entre d'un côté le pouvoir légitime de dessiner les frontières du monde social du territoire, et de l'autre côté le pouvoir légitime de dessiner des frontières dans les représentations de l'imaginaire, par « l'acte de catégorisation ».

La catégorisation – du territoire ou de l'imaginaire – est la démonstration du pouvoir qui est reconnu comme légitime, de nommer, de délimiter, d'inclure ou d'exclure (Bourdieu 1980b : 65-6). Cette vision va de pair avec celle de Michel Foucault (1976), pour qui le pouvoir légitime de classer, d'ordonner ou d'administrer des populations comme des biens est une ressource du pouvoir politique. Pouvoir et classer vont de pair, comme souligne Christine Delphy dans *Classer, dominer...* (2008), montrant que ceux qui ne sont pas des « Autres » dans le discours dominant ne sont pas ethnicisés, « n'ont pas d'ethnie ». Car la catégorie de « dominants » : « ne se définit pas comme telle et fait silence sur soi-même. Elle impose aux autres cependant à travers la langue sa définition comme norme, dans une sorte d'innocence première, croyant que 'les choses sont ce qu'elles sont' (Guillaumin, 1992 : 294) » (Kebabza

2006 : 158). Ainsi, l'acte de catégoriser ou de nommer relève d'un pouvoir social et politique d'un groupe sur un autre.

Cette idée se trouve également dans les écrits de Frantz Fanon (1952), pour qui l'arme principale des colonisateurs était l'imposition des catégories et des représentations de la part des colonisateurs sur les populations dominées. Ces dernières sont obligées d'employer les armes des dominants – les catégories et les sens du monde inculqués par l'idéologie dominante – dans leurs révoltes ou constructions sociales ou identitaires. Ainsi les catégorisations relèvent de luttes de pouvoir, que Bourdieu nomme des « lutte des classements », qui prennent la forme de discours mis en scène, visant à « faire connaître et reconnaître » de nouvelles définitions et représentations « contre la définition dominante » (Bourdieu 1980b : 66). Ainsi le travail discursif de modifier les catégorisations, leurs délimitations ou les représentations qui s'y attachent est un moyen d'exercer du pouvoir et de lutter contre les catégories et les sens imposés par les normes dominantes. Également pour Nancy Fraser (2005), dans sa théorisation des luttes pour la reconnaissance sociale, celle-ci, quand elle est recherchée, s'inscrit « explicitement dans le registre du politique », dont le « déni de reconnaissance » fait partie des formes de pouvoir, et dont la quête consiste à « se réapproprier les catégories forgées dans le rapport de domination pour en modifier le contenu et les signes » (Fraser 2005 : 9, 23, 12). Les « dominés » seraient ainsi contraints à lutter contre les catégories et représentations qui leur sont projetées, dans l'objectif d'être reconnu selon d'autres représentations.

La notion de pouvoir dans la catégorisation est également reprise par Judith Butler dans *Défaire le genre* (2006). En déconstruisant le genre et la sexualité, J. Butler défend l'idée hégélienne que la reconnaissance sociale est un désir principal des acteurs sociaux. Elle affirme qu'un inconfort social se produit si on n'est pas reconnu pour ce que l'on pense « être », en termes des catégories, ou encore si on ne vit pas bien la catégorie à laquelle on est reconnu appartenir. Dans cette optique, le désir de reconnaissance « est lié à la question du pouvoir » - pouvoir de catégoriser et de valoriser – « et à celle de savoir qui peut être reconnu comme humain » (Butler 2006 : 14-16). Tzvetar Todorov (1989) évoque également ce pouvoir de reconnaître le degré d'« humanité » dans les catégories sociales créées dans des rapports de pouvoir. Il écrit que « une fois que les autres – Africains, Algériens, Vietnamiens – ont été réduits au rôle d'objets, il est après tout secondaire de savoir si on aime ces objets ou si on les déteste ; l'essentiel c'est qu'ils ne sont pas des être humains à part entière »²⁷.

²⁷ Repris par Vergès, 2003, p.196.

Dans le cadre de cette recherche, nous retiendrons que les représentations et les façons de penser les catégories sont liées aux rapports de pouvoir, que la notion de degrés de l'« humanité » - en l'occurrence à travers des termes comme « évolution » ou « civilisation » - est attribuée aux catégories en fonction de ces rapports sociaux, et que l'on cherche à subvertir les catégorisations et leurs sens afin de mettre en valeur son image ou sa position sociale. En effet, la notion de « reconnaissance » comme recherche de se situer par rapport aux catégories sociales d'une manière valorisante et cohérente, ainsi que l'utilise J. Butler, semble bien correspondre aux processus discursifs observés sur le terrain à Tahiti.

Les différences sociales comme « naturelles »

Les courants féministes en sociologie, et notamment les écrits de Colette Guillaumin, ont déconstruit l'idée de la « nature » des femmes : la croyance que les différences par genre sont naturelles ou biologiques. Les femmes « sont supposées être 'naturellement spécifiques', et *non socialement* » (Guillaumin 1992 : 61), alors que les différences désignées comme « naturelles » n'auraient pas de signification particulière si les rapports de force sociaux ne nécessitaient pas l'attribution de symboles ou de phénotypes comme signes d'une appartenance à une catégorie sociale. Guillaumin (1992 : 62) décrit la perception sociale des femmes comme « naturellement différentes » :

« Si les femmes sont dominées c'est parce qu'elles ne sont 'pas pareilles', qu'elles sont différentes, délicates, jolies, intuitives, pas raisonnables [...] qu'elles n'ont pas le tempérament organisateur, qu'elles sont un peu futiles et qu'elles ne voient pas plus loin que le bout de leur nez ».

Cette description du regard social sexiste montre comment celui-ci, tout comme un regard raciste, différencie, stigmatise et hiérarchise les différences. Colette Guillaumin soulève par ailleurs que les catégories « sexe » et « race » ont une « place spécifique dans les rapports sociaux, celle d'être considérées comme des catégories 'naturelles' » et ainsi, ont dans l'histoire toutes les deux été des catégories constitutives de propriété d'un autre groupe humain, partant de l'esclavage ou de ce qu'elle appelle le « sexage » (Guillaumin 1992 : 10). Les « femmes » comme les « racisés » ont ainsi fait l'objet d'appropriation physique, qui va de pair avec d'autres phénomènes associés, telle la discrimination ou la considération comme « différent-e-s » par « nature ». (Guillaumin 1992 : 63). Enfin, C. Guillaumin nous rappelle que cette chosification et naturalisation des catégories humaines font partie des rapports sociaux de domination. Dans ses termes, l'« invention de la nature ne peut pas être séparée de la domination et de l'appropriation d'êtres humains. Elle se développe dans ce type précis de

relations » (Guillaumin 1992 : 193). Les distinctions phénotypiques ou objectives entre les sexes, ou entre des groupes sociaux quels qu'ils soient, deviennent saillantes dans des rapports sociaux de domination, en l'occurrence, de la classe des hommes sur la classe des femmes. Ainsi, C. Delphy (2001 : 27) insiste, comme C. Guillaumin, sur le fait que le rapport précède la marque, que « *le genre précède le sexe* ».

Le même processus de « naturalisation » a lieu en ce qui concerne des anciens colonisés et des anciens esclaves, mais selon C. Guillaumin ou C. Delphy, d'une façon moins systématique. Elles soulignent le fait que les différences phénotypiques ou visibles sont, dans chaque cas, employées afin de maintenir des différences, dans un contexte social de rapports de force, et afin de maintenir le pouvoir social, que ce soit des hommes sur les femmes ou des dominants sur des minorités, colonisés ou migrants. Dans le cas des rapports franco-polynésiens et les représentations que chacun-e aurait de soi et des autres, les différences « naturalisées » se produisent au sein des rapports de domination entre des groupes associés aux ex-colonisateurs (issus de la région métropolitaine) sur des groupes associés aux ex-colonisés (issus de la région polynésienne). Comme nous verrons dans l'analyse des discours, on peut remarquer une tendance à expliquer des différences non pas par des différences sociales ou des différences de personnalité, mais par l'idée de différences ethno-raciales, naturelles ou biologiques, notamment en ce qui concerne l'appartenance à une ethnicité polynésienne. Par ailleurs, la représentation sociale évoquée par C. Guillaumin de la « Nature des femmes » est étonnamment similaire aux discours entendus sur le terrain concernant les « Polynésiens » – et notamment les hommes « polynésiens » – qui également, selon certains entretiens, « ne voient pas plus loin que le bout de leur nez », sont intuitifs et sensibles mais non pas intellectuels. Les discours des couples « interethniques » font émerger une idéologie basée sur des différences qui seraient transmises par le « sang », comme nous verrons en fin d'analyse. Ces représentations, (re)produite discursivement et par l'(inter)action, participe aux processus de « naturalisation » et de hiérarchisation des catégories ethniques.

B. L'Homogamie et l'union intergroupe

Le choix du conjoint qui traverse une « frontière » sociale peut être considéré par la société comme constituant une union « mixte » ou « interethnique », connotant une forme de déviance dans le sens qu'une union ne peut être perçue comme « mixte » que si elle réunit des individus provenant de deux catégories perçues comme distinctes. Ceci est le principe de la

« mixité », et un des « paradoxes du métissage »²⁸. La « mixité » ethnique ne peut persister en tant que telle que si persistent les différences entre des catégories ethniques. On considérera ici le fait que l'homogamie, comprise dans son sens large et multiple d'union entre deux conjoints d'un même « groupe social », constitue la tendance générale. Les formes d'homogamie peuvent, par complémentarité, révéler ce qui pourrait être considéré comme déviant, « hors normes » ou « mixte ». On abordera ensuite les théories visant à interpréter les transgressions de l'homogamie en tant que norme.

1. La notion et la norme de l'homogamie

Malgré le choix libre et individuel – et moins influencé par la famille – qui caractérise le choix du conjoint dans les sociétés occidentales contemporaines (*cf.* De Singly 1993), des tendances homogames ont dévoilé que ces choix demeurent étroitement corrélés aux « conditions sociales, économiques et géographiques [...] D'une façon générale on se marie entre voisins, et dans le même milieu social » (Périgaud 1975 : 41). Dans *Le choix du conjoint*, Alain Girard (1964) a démontré que le choix du conjoint a plus souvent lieu au sein d'une même couche sociale. En effet, « deux personnes présentant des caractéristiques sociales identiques se choisissent plus souvent que deux personnes dissemblables », puisque l'origine sociale des partenaires, mesuré par rapport à la profession du père ou de celle de l'homme, dessine statistiquement la frontière à l'intérieur de laquelle un conjoint est choisi en France²⁹. Par rapport à l'amour et l'homogamie, Michel Bozon et François Héran en déduisent que : « La 'foudre' quand elle tombe, ne tombe pas n'importe où : elle frappe avec prédilection la diagonale » (Bozon & Héran 1987 : 946). Ils font ainsi référence au tableau des professions des pères des partenaires, classées selon un rang socioéconomique. La courbe suit une diagonale, les milieux sociaux des parents des deux partenaires étant égaux la plupart des temps.

Le milieu social a une influence déterminante sur le choix du conjoint d'une part parce qu'il influe sur le lieu de rencontre. Comme l'a exprimé Michel Bozon, en raison « des courants d'échanges privilégiés entre groupes différents, mais proches dans l'espace social, et des répulsions, certaines trajectoires ne se croisent jamais » (Bozon 2006 : 62). En effet, une étude par M. Bozon et F. Héran (1987) sur les lieux de rencontre montre que les individus des milieux populaires avaient plus souvent rencontré leurs conjoints dans des lieux publics, tels

²⁸ Titre d'un ouvrage sous la direction Jean-Luc Bonniol (2001).

²⁹ *Cf.* le tableau « Qui épouse qui? Origines sociales des conjoints dans les couples français âgés de moins de 45 ans (mariés ou non) », Source: enquête « Formation des couples », INED, 1984, cité par M. Bozon, 2006, p.62.

que des fêtes de rue, des foires ou dans des centres commerciaux ou des cafés. En contraste, ceux des classes supérieures à capital intellectuel s'étaient rencontrés dans des « lieux réservés », par exemple dans les lieux d'études, les associations ou des animations culturelles. Dans les couches sociales les plus exclusives, concernant notamment les cadres du privé - patrons, professions libérales – les conjoints s'étaient rencontrés plus souvent dans des lieux privés et exclusifs, c'est-à-dire à domicile ou entre amis.

A cette norme d'homogamie *sociale* peuvent se rajouter d'autres formes d'homogamie. L'homogamie géographique par exemple façonne largement le choix des conjoints en France. En 1984, 86,5% des couples sont formés de conjoints résidant dans le même département juste avant la rencontre, et la moitié sont formés de conjoints nés dans un même département français (Bozon & Héran 1987). Cette tendance n'est que légèrement en baisse depuis 1959, malgré une croissance dans la mobilité résidentielle des individus. On peut ainsi supposer une préférence pour un conjoint proche ou semblable. On constate également une homogamie selon des statuts sociaux acquis par les conjoints, selon leur niveau socioprofessionnel ou d'éducation. Par exemple, chez les couples dont la femme est active, les partenaires de 3 couples sur 5 en 1982 avaient le même statut professionnel. Par rapport à l'éducation, Alain Girard (1959) avait trouvé que 83% des conjoints possédaient des diplômes voisins. La religion était un facteur encore plus déterminant, le taux d'homogamie s'élevant à 92%.

Ces premières études, témoignant de la présence et de la persistance de l'homogamie en France, démontrent que les facteurs sociaux influencent fortement le choix du conjoint. Effectivement, le plus souvent, « en se mariant l'individu obéit à des normes, si bien que le choix réciproque des conjoints se réalise toujours à l'intérieur de certaines limites » (Périgaud 1975 : 42).

Prohibitions et préférences dans l'alliance

L'analyse des facteurs qui renforcent l'homogamie apportera un regard sur les facteurs qui pourraient influencer sur le choix d'un conjoint en dehors des « normes » d'un groupe social donné, puisque établir les normes permet d'établir les règles et perceptions de déviations. Claude Lévi-Strauss écrit que « prohiber tel type de mariage, c'est du même coup poser quels sont les mariages tolérés ou préférés et constituer les normes des échanges et de la réciprocité à l'intérieur du groupe considéré » (Lévi-Strauss 1987 : 100). Dans ce cas, l'analyse des normes des échanges ou des « mariages tolérés » permet en quelque sorte, au contraire, de poser quels sont les mariages « prohibés ». De même, Vincent Kang Fu (2001) souligne l'importance des facteurs d'endogamie qui sont souvent manquant dans les études sur

l'intermariage. V.K. Fu rappelle que, alors que la recherche sur le mariage interracial aux Etats-Unis s'est souvent focalisée sur l'hypothèse de l'échange de statut, que nous aborderons plus loin, elle a souvent omis l'hypothèse de la simple préférence *in-group*.

Un premier facteur favorisant l'homogamie est l'influence de son groupe social sur l'élaboration des catégories du jugement amoureux. Alors que les attirances et répulsions physiques sont souvent allouées à la chimie ou à l'instinct animal, les qualités qui attirent, qui repoussent ou qui participent à la catégorisation d'un autre par rapport aux attentes amoureuses, relèvent en partie de son milieu social. Michel Bozon (1991d) démontre ce principe dans son article « Apparence physique et choix du conjoint », constatant que « les jugements amoureux se trouvent [...] être aussi des classements sociaux : les appréciations sur les personnes se construisent en effet à partir de catégories de perception intériorisées, qui diffèrent selon le milieu d'origine et selon le sexe ». De même, Pierre Bourdieu avait montré que le goût, que ce soit en matière d'art, d'alimentation, de vêtements ou de partenaire amoureux, n'est en rien une donnée « naturelle » de l'individu mais plutôt « une disposition acquise à 'différencier' et 'apprécier' et donc un produit de l'éducation » (Bourdieu 1979). Ainsi, le milieu social et l'éducation influent non seulement sur la perception d'acceptabilité d'un conjoint selon un groupe ou encore sur la probabilité du croisement des chemins des individus, mais agissent également sur la racine même de l'attraction en influant sur les jugements amoureux.

L'homogamie fait survivre la communauté ?

Si l'existence imaginée d'un groupe social n'exige que la conscience ou la fabrication de son existence pour qu'elle fonctionne comme groupe, dans le sens marxiste où une classe existe à partir du moment qu'il y a « conscience de classe », alors la volonté d'assurer la survie d'une communauté socialement reconnue comme telle est une autre hypothèse favorisant l'endogamie. Selon Jacques Périgaud, le mariage « assure la pérennité des groupes, de certains rapports économiques, de la société tout entière » (1975 : 42). C'est par l'union de deux individus qu'un troisième est né, faisant du « mariage » – officiel ou informel – la base de la reproduction du groupe, autant sociale que biologique. Pour cette raison, « [c]ertains parents craignent en effet que la multiplication des mariages mixtes ne cause [...] la disparition de la communauté. A cela ajoutons la crainte de voir les petits-enfants devenir des étrangers » (Périgaud 1975 : 43). Ainsi, la conceptualisation d'une communauté, toujours une « communauté imaginaire » (Anderson 1991) puisque socialement construite et non pas basée sur un regroupement ou des similitudes mesurables ou objectifs, s'accompagne de la

conceptualisation d'une « frontière » entre la communauté et ceux qui sont perçus comme « extérieurs ». Le souci de protéger l'existence de cette communauté, et de sa famille en tant que membres, favoriserait l'endogamie. Pour Lévi-Strauss (1967 : 37), les interdictions de l'inceste et de l'*out-mariage*, et la production et la reproduction de symboles et rituels culturels constitutifs du group aux yeux de ce dernier, font partie du « domaine essentiel à la survie du groupe » (Lévi-Strauss 1949 : 56). C'est ce souci d'assurer la continuité du groupe qui mettrait l'organisation de l'ordre social du groupe au-delà des instincts sexuels et du hasard.

Pour Augustin Barbara, le pouvoir social d'un groupe qui est faible en pouvoir social ou en effectif influencera le choix du conjoint. Lors de la « menace » existentielle du groupe par la proximité avec un autre groupe plus dominant ou plus nombreux, la cohésion du premier à travers l'endogamie peut traduire une assurance de sa survie à travers les générations. A. Barbara avance donc qu'une communauté plus faible aurait plus de tendance à « contrôler » ses femmes et à vouloir les maintenir par alliance endogame, afin de maintenir leurs enfants au sein du groupe et d'assurer sa continuité en tant que « groupe ». A. Barbara propose l'exemple des Juifs pendant l'exode, dont les intermariages « étaient proscrits parce qu'ils affaiblissaient le potentiel physique du groupe au moment même quand il avait besoin de toute sa force » (Barbara 1989 : 5). Cette hypothèse soulève une question concernant les processus en œuvre à Tahiti et à Moorea, où les femmes « polynésiennes » ne semblent point incitées à l'endogamie, en dépit de la survie de symboles culturels qui est en jeu. Est-ce la survie du groupe ou de la culture qui est un enjeu dans les choix matrimoniaux, et s'agirait-il d'un « contrôle » des femmes ou bien des hommes ?

Alors que cet exemple démontre la théorie de l'endogamie pour assurer la survie du groupe, Rosemary Breger (1998 : 131) rappelle des preuves du contraire chez d'autres groupes sociaux. En effet, des recherches (Lee & Yamanaka 1990) démontrent que les femmes japonaises et chinoises aux Etats-Unis, depuis le début du 20^e siècle quand elles appartenaient à des groupes de statut très bas, ont préféré systématiquement se marier en dehors de leur « groupe » ethnique. En même temps, les hommes des mêmes groupes ethniques ont préféré chercher leurs épouses dans leurs pays d'origine (Breger 1998 : 131). Ainsi, alors que la cohésion du groupe pourrait être un facteur déterminant de l'endogamie ou de l'union intergroupe³⁰ dans certains contextes, cette hypothèse encourage de nouvelles façons de théoriser l'union intergroupe dans d'autres contextes, dont la Polynésie française,

³⁰ Comme l'« intermariage » est souvent employé pour décrire le choix d'époux qui transgresse des normes endogames, « union intergroupe » sera employé pour décrire le choix d'un conjoint qui transgresse ces normes.

où les unions des femmes « polynésiennes » avec des hommes non-« polynésiens » ne sont point proscrits, malgré les rapports de pouvoir qui défavorisent le groupe « polynésien ».

En plus d'assurer leur survie, les individus, groupes ou communautés peuvent chercher à préserver leurs avantages sociaux. Pour des groupes sociaux occupant une position dominante au sein de la société, ce facteur peut favoriser l'endogamie en décourageant l'alliance avec un individu doté de caractéristiques sociales moins favorable (à moins qu'un échange compensatoire et donc toujours avantageux soit en œuvre, que nous examinerons un peu plus loin). Selon Pierre Bourdieu, les individus et les familles mettent en œuvre des « stratégies de reproduction » visant « à conserver ou à augmenter leur patrimoine et, corrélativement, à maintenir ou améliorer leur position dans la structure des rapports de classe » (Bourdieu 1979 : 145). Tout groupe mettrait en œuvre un ensemble de « stratégies de reproduction biologique, culturelle et sociale [...] pour transmettre à la génération suivante [...] les pouvoirs et les privilèges hérités » (Bourdieu 1980a : 270). Dans son traitement des « stratégies » matrimoniales dans « La terre et les stratégies matrimoniales » (Bourdieu 1980a), Bourdieu affirme que ces stratégies de reproduction visant à maintenir ou à augmenter les privilèges du groupe peuvent se mettre en œuvre à travers les alliances matrimoniales.

Ce facteur favorisant l'endogamie dans le choix du conjoint devrait être considéré dans des sociétés coloniales où un groupe « ethnique » se trouve dans une position dominante, et d'autres groupes ont moins de ressources à conserver et à augmenter. L'écart entre statuts ethniques ou socioéconomiques, plus ou moins large en ce qui concerne la société tahitienne, pourrait influencer le poids de la récompense observée dans un éventuel échange compensatoire, ou expliquer la raison de la rareté de certaines unions intergroupes. Ainsi seront prises en compte, lors de l'analyse du discours des conjoints, d'éventuelles « stratégies » de reproduction ou d'amélioration d'avantages d'ordre socioéconomique, qui pourrait déboucher sur l'encouragement ou le découragement d'unions intergroupes de la part du groupe social ou familial.

2. Théories de l'union intergroupe : de l'exotisme à l'échange compensatoire

De nombreuses études ont analysé les caractéristiques corrélées aux unions qui transgressent des normes de l'homogamie. Elles cherchent à dégager les facteurs en jeu ou les mécanismes sociaux en œuvre dans le choix du conjoint à travers des « frontières » sociales

qui ont autrement l'effet de barrières. L'union intergroupe est ainsi l'objet de multiples théories différentes.

Un choix autonome

Une première théorie serait l'hypothèse nulle, où une simple destruction des frontières serait en œuvre et où une différence hypothétique entre « groupes » ne jouerait point de rôle dans le choix. Cette hypothèse s'appuie sur la tendance sociale contemporaine de valoriser l'individu et ses choix personnel, plutôt que l'influence familiale ou sociale. De Singly (1993) établit que cette tendance fait partie de celles qui caractérisent l'évolution actuelle de la famille. Il parle alors d'« autonomisation de l'individu par rapport à la famille », l'individu étant davantage maître de son propre destin dans un cadre social de dévalorisation des liens de dépendance et valorisation d'indépendance. Le choix du mariage serait décidé par l'acteur social de manière relativement indépendante de sa famille. La famille serait soulagée de sa mainmise sur la descendance de ses filles et fils, notamment à partir de la démocratisation de la contraception qui a participé à dissocier les partenaires sexuels de la filiation.

Selon cette thèse, l'« héritage matériel et symbolique » de la famille, telle la continuité des prénoms ou du patrimoine familiaux, a perdu de sa valeur sociale, parallèlement à la croissance de la valeur de l'individu, extrait de l'influence familiale et de la continuité généalogique. Désormais, « l'individu qui s'est fait et se fait seul » est glorifié par la société contemporaine, et ses choix sont considérés lui appartenir, à lui seul (De Singly 1993 : 91). L'instabilité dans l'institution actuelle du mariage, par rapport au taux de divorce, peut également être considérée comme liée à ces choix de conjoint qui seraient de plus en plus isolés du contexte social (Roussel 1975 : 367). Augustin Barbara met le « mariage mixte » en exemple de cette tendance, puisque le choix est fait en dehors du groupe, et que l'individu assume toute la responsabilité de ce choix (Barbara 1989 : 168).

Dans la même veine, certains auteurs ont remarqué qu'en général « c'étaient ces personnes qui étaient les plus émancipées de leur héritage ethnique qui choisissaient de s'intermarier »³¹, notamment concernant l'émancipation financière et culturelle des Juifs aux Etats-Unis. Les mêmes tendances de la société occidentale ont également été observées en Océanie, où Richard Marksbury remarque que la quête moderne d'épanouissement personnel correspond à la diminution des obligations envers la parenté et de la régulation du mariage par des coutumes traditionnelles. Avec cette individuation, il avance, les mariages intergroupes

³¹ Paul Spickard (1989). *Mixed blood: Intermarriage and ethnic identity in twentieth-century America*. University of Wisconsin Press, Madison, p.348, traduit et cité par Breger & Hill, 1998, p. 17.

sont devenus plus communs dans un contexte de globalisation et de « syncrétisme culturel » (Marksbury 1993 : 22, 16). C'est la même thèse de globalisation accrue adoptée par D. Bensimon et F. Lautman, pour qui le « mariage mixte » est :

« une conséquence normale du brassage des populations, du relâchement de l'emprise du milieu familial et de la régression des préjugés raciaux, religieux, culturels et sociaux. Dans une société ouverte, marquée par une idéologie égalitaire, le mariage mixte est un phénomène normal » (Bensimon & Lautman 1974 : 30).

Malgré la vérité partielle de ces constats, le « syncrétisme » culturel, comme les mobilités humaines et la production de différences ethniques – qui précèdent la notion de « mixité » – s'inscrivent dans des rapports sociaux de pouvoir. De ce fait, le même « syncrétisme » intergroupe ou interculturel s'inscrit dans des processus de production, de reproduction et de hiérarchisation des catégories sociales, et ce au sein des contextes sociaux les plus intimes : au sein des familles et des couples, comme nous verrons dans la dernière partie de ce travail. Cette recherche montrera donc que cette hypothèse, d'un choix « libre » et autonome derrière le choix du conjoint à travers des « frontières » sociales, a ses limites, notamment dans des contextes marqués par des rapports de pouvoir exacerbés, tels des contextes coloniaux. Les théories qui suivent soutiennent également ces limites.

Tabou et différence

Une autre hypothèse concernant les mécanismes agissant sur la formation d'unions interethniques concerne l'attraction à l'interdit. Lévi-Strauss a postulé que l'union intergroupe représente la transgression d'un interdit ou d'un tabou lorsqu'il s'agit d'un groupe ayant des règles endogames. Pour Dominique Krzykowski et Elian Djaoui (1975 : 117), ce serait précisément l'interdit du tabou qui serait à l'origine de l'attraction aux personnes appartenant à l'*out-group*. Elles rajoutent, à la notion de l'attirance pour l'interdit, celle du « fantasme ». Selon ces auteurs, deux aspects dominent la réalité sociale des relations interethniques : le préjugé, qui relève des représentations collectives, et le fantasme, qui relève « du sens profond, voire inconscient des attitudes ». Le fantasme est l'élément d'attraction vers l'Autre, tandis que le préjugé est l'élément de rejet, tout deux étant des projections positives et négatives sur l'Autre socialement distant, séparé par cette frontière invisible qui distingue entre « nous » et « eux ».

D'autres auteurs ont également souligné le rôle de l'exotisme dans le choix du conjoint. Par exotisme on entend le fait de percevoir de manière attirante l'Autre qui est socialement distant. Cet aspect de l'attraction à l'Autre est souvent absent des analyses des choix

matrimoniaux. Le vide théorique laissé par les théories structuralistes qui normalisent l'absence d'*out-marriage*, par exemple, ne laisse point de place au « romantisme individuel, l'attrait pour un conjoint étranger qui surmonte coutume et hostilité, ce que Kohn [...] appelle '*the reckless anti-strategy of love*' »³². Selon Tamara Kohn, les « descriptions néo-fonctionnelles du mariage », qui soulignent les raisons matérielles, symboliques et fonctionnelles derrière les alliances, « continuent à dominer la littérature anthropologique [...] et celles-ci ne laissent aucune place pour une simple attraction à l'Autre exotique » (Kohn 1998: 68, ma traduction). Dans son article « *The Seduction of the Exotic* », Tamara Kohn (1998) a analysé le rôle des « *positive images of exotic Otherness* » dans le choix du conjoint par des femmes d'une tribu du Népal. L'attraction à l'Autre exotique est soulevée également par Rosemary Breger (1998 : 134), qui remarque une attirance, dans les mariages mixtes en Allemagne, pour la représentation des femmes asiatiques comme « exotique, sensuelle et servile » vis-à-vis de son mari. L'exotisme et les projections genrées et ethnicisées des représentations sont ainsi des facteurs à prendre en compte dans l'étude du choix du conjoint. Nous verrons qu'effectivement ils jouent un rôle dans les représentations, les choix et les interactions des personnes interviewées.

Théorie de l'échange compensatoire

Le « statut ethnique » et le statut socioéconomique, tout deux attribués au sein de rapports sociaux de domination, sont souvent considérés comme des facteurs à prendre en compte dans le choix du conjoint. Par exemple, l'interprétation marxiste voit dans la volonté d'assurer sa domination une raison pour le groupe dominant d'éviter le mariage hétérogame, union qui risquerait d'affaiblir sa domination. Selon cette hypothèse, puisque l'alliance est traditionnellement liée aux intérêts économiques des familles et des groupements sociaux par le droit d'héritage, la répression sexuelle provient souvent de la couche sociale dominante, qui « doit assurer la conservation de la propriété acquise par l'exploitation des couches inférieures [...] Se marier en dehors de sa classe ou de son ethnie constituerait un danger pour les acquis de la classe dominante » (Krzywkowski & Djaoui 1975 : 132). Les statuts – ethnique ou socioéconomique – d'un conjoint peuvent théoriquement augmenter le statut de l'autre.

L'idée que des « biens », en termes de statut, sont apportés à l'union conjugale nous amène à la théorie de l'échange compensatoire, qui prend en compte de multiples types de « biens ». Le positionnement d'un individu au sein des hiérarchies de catégories et de statuts

³² Ma traduction de Rosemary Breger et Rosanna Hill (1998 : 2). Le travail de Tamara Kohn, qu'elles référencient, se trouve dans le même volume.

sociaux serait capital dans ces « échanges », l'individu affichant une myriade de facteurs identitaires hiérarchisés selon les valorisations socialement attribuées dans un contexte géographique, historique et social donné. Nous porterons une attention particulière à trois dimensions de l'identité sociale qui sont souvent identifiées comme des facteurs clés dans l'étude des échanges matrimoniaux : statut socioéconomique, genre et appartenance ethnique.

Dans la théorie d'échange compensatoire, les « statuts » – ethnique/ racial et socioéconomique qui sont souvent liés au genre – sont « échangés » lors de l'alliance matrimoniale. La plupart des études se focalisent sur un échange entre un statut racial ou ethnique avec un statut socioéconomique. Davis (1941) et Merton (1940) sont à l'origine de cette ligne de recherche, ayant argumenté que les membres de groupes ethniques dotés de peu de statut auraient plus de probabilités de se marier avec des personnes appartenant à des groupes dotés de statut plus élevé s'ils offraient un statut socioéconomique plus élevé pour compenser leur « statut ethnique ». Autrement dit, un individu catégorisé comme appartenant à un groupe stigmatisé ou dévalorisé, mais doté d'un statut socioéconomique plus élevé, peut « échanger » ce « bien » lors d'une union matrimoniale avec un individu qui apporte un « statut ethnique » dominant. De l'autre côté, le membre du groupe dominant accepte le « statut ethnique » inférieur puisqu'il est compensé par le statut socioéconomique plus avantageux.

Cette hypothèse a été confortée par de nombreuses études. Kalmijn (1993), Schoen (1995) et Qian (1997), par exemple, ont tous déduit de leurs analyses qu'un échange de statut existait dans les mariages entre des Américains « noirs » et des Américains « blancs ». D'autres recherches ont indiqué un échange de statut dans les mariages entre des Américains « latinos » et des Américains « blancs » (Qian 1997), ou encore entre des Américains « asiatiques » et Américains « blancs » (Hwang *et al.* 1995). En examinant les caractéristiques des couples interethniques selon le sondage national des Etats-Unis en 1990, Vincent Kang Fu (2001) a montré que les intermariages reflètent une hiérarchie généralisée de statut racial. Se basant sur les préférences matrimoniales entre Américains « noirs » ou d'origine mexicaine avec des Américains « blancs », Fu a pu déduire que le statut racial a désavantagé les membres de ces minorités ethniques en termes de statut socioéconomique. Au contraire, entre les Américains « japonais » et les Américains « blancs », il trouve que les mariages qui traversaient cette « frontière » ethnique n'avaient aucun effet sur les caractéristiques socioéconomiques des partenaires, indiquant que l'appartenance à cette catégorie minoritaire n'était plus socialement pénalisante.

Depuis les travaux de Davis et de Merton, de nombreux auteurs considèrent que le mariage s'articule autour de normes d'échange et selon une métaphore du marché : les individus cherchent le meilleur époux qu'ils peuvent attirer avec les ressources qu'ils ont à offrir, et le meilleur époux est celui qui peut produire le maximum de commodités désirables (Fu 2001). Selon cette théorie, des personnes possédant une quantité élevée de ressources épousent généralement des personnes qui ont eux aussi une quantité élevée de ressources, soit de même nature dans le cas de l'homogamie, soit de nature différente dans le cas de l'échange compensatoire, où des ressources en statut social peuvent être échangées contre des ressources économiques ou matérielles. Les membres de groupes dotés d'un statut plus élevé peuvent se procurer des époux plus désirables grâce à leur avantage de « statut ethnique », alors que les membres de groupes moins désirables se marient avec des époux moins attrayants (en statut social ou apparence physique) parce qu'eux-mêmes sont moins désirables (Fu 2001).

La notion d'échange compensatoire est un outil d'analyse qui sert à évaluer les relations sociales en termes d'identités socialement attribuées, ainsi que la hiérarchie de statuts sociaux et leurs effets concrets sur la formation des familles par l'alliance conjugale, qui est encore considérée comme un fondement de la reproduction de la société à plus grande échelle. Néanmoins, la théorie d'échange est sujet à des conditions d'exception – comme toute théorie, « idéal type » ou outil d'analyse qui généralise et voit la société d'une manière schématisée – et donc est sujette à la critique. Rosemary Breger et Rosanna Hill (1998:16) avancent que la théorie d'échange des femmes insinue que les femmes majoritaires qui ne sont pas belles se marieraient systématiquement avec des hommes minoritaires. Elles postulent que cette théorie est trop souvent employée en termes des standards de beauté en ce qui concerne l'attraction des femmes, et trop souvent en termes ethnocentriques concernant les hommes majoritaires, qui seraient en position d'épouser les belles femmes alors que les autres hommes seraient contraints à épouser pour le statut social ou économique. Néanmoins, la théorie de l'échange compensatoire peut être défendue et était pris en compte dans l'analyse des données, même si les résultats n'ont pas indiqué qu'un tel échange était en œuvre. S'il existe bel et bien des tendances d'échanges de statuts ou de ressources entre partenaires matrimoniaux, il reste à expliquer les particularités non-généralisables de chaque contexte sociohistorique particulier.

3. Leçons et failles des études quantitatives sur l'union intergroupe

Les « mariages mixtes » – ou les unions interethniques – ont été analysés par de nombreux sociologues comme des indices des relations entre groupes, que ce soit par rapport

à la distance sociale, à l'assimilation ou à l'intégration. Ces unions sont souvent considérées comme un moyen plus rapide que d'autres processus sociaux pour « éroder des barrières sociales, culturelles et psychologiques » (Kulczycki & Lobo 2002 : 202), un moyen de traverser ces frontières sociales par un contact privilégié. Pour Dominique Schnapper, la définition même de « mariage mixte » est liée à la notion de distance ou proximité, puisque : « On parle, dans la vie sociale, de mariages 'mixtes' quand on a le sentiment que la norme de la proximité sociale entre les conjoints est, d'une manière ou d'une autre, transgressée » (Schnapper 1998a : x). Nous verrons ici d'un regard critique quelques usages quantitatifs des statistiques sur des mariages interethniques qui tentent d'employer ces unions comme indicatives de distance, d'assimilation ou d'intégration sociale entre groupes. Il s'agit de souligner leurs enseignements et failles afin de considérer quels aspects peuvent s'appliquer à une méthodologie d'étude dans le contexte tahitien, et comment on pourra interpréter les résultats qui en ressortent.

Distance

Tout d'abord, le mariage « mixte » a été employé comme indicateur macrosocial du degré de « distance » entre groupes sociaux (Bogardus 1925). Si l'homogamie est la règle, le choix du conjoint à travers une « frontière » ethnique pourrait logiquement représenter la considération de l'autre comme membre d'une même communauté, et donc l'effacement de « frontières » qui auraient pu être saillantes auparavant. Le mariage signifierait donc « l'acceptation ultime » par le groupe majoritaire des membres du groupe minoritaire et le rapprochement, voire l'assimilation, du membre du groupe minoritaire au sein de la majorité par son détachement de son groupe d'origine. Evidemment, il faut porter une attention particulière à *quels* membres du groupe minoritaire sont « acceptés ». Cette parenthèse nous nous avise à faire attention aux formes que prennent les « échanges » matrimoniales, qu'il s'agisse d'un échange compensatoire ou de toute autre forme d'échange matrimoniale qui prend en compte des rapports sociaux de pouvoir.

E. Bogardus (1925) est à l'origine de cette notion de distance dans les études de l'intermariage, ayant construit :

« une échelle dite de distance pour mesurer les attitudes envers différents groupes ethniques : l'image que l'on se fait de l'autre règle la distance sociale et en ce sens, selon la représentation plus ou moins favorable qu'on aura de l'autre, surtout s'il est d'une ethnie ou d'une religion différentes, on refusera ou on acceptera les divers types de relations proposés dans l'échelle : le mariage, l'amitié, la relation de travail, le voisinage » (Krzywkowski & Djaoui 1975 : 127-8).

Cette notion est reprise par Alain Girard (1964), qui observe que la distance entre les conjoints, en termes de ressources sociales et culturelles, influence l'avis de la famille et de la belle famille. Une plus grande distance donc suscite plus souvent une réaction défavorable. Depuis, de nombreuses autres études (Lee 1988 ; Qian & Lichter 2001) utilisent l'intermariage comme indicateur de relations intergroupes et de distance sociale entre groupes.

Toutefois, le concept des unions interethniques comme représentatives de réduction de « distance » sociale ou de stratégie d'assimilation ne prend pas en compte la mise en jeu d'autres facteurs dans une stratégie sociale du choix du conjoint. Tout d'abord, un échange intergroupe minimal ou inexistant peut être significatif d'un simple manque de contacts sociaux entre groupes. Par exemple, une raison majeure de la quasi absence d'unions entre hommes « polynésiens » et femmes « européennes » avant le dernier demi-siècle, ne relevait-elle pas de simples raisons démographiques³³, à savoir que peu de femmes sans conjoint s'expatriaient de l'Europe pour travailler dans les îles de la Polynésie française ? Mais qu'en est-il de cette absence aujourd'hui ?

Par ailleurs, une équivalence empirique entre unions endogames et unions intergroupes n'indiquerait pas forcément non plus l'absence de la catégorie « mariage mixte » comme enjeu social dans la stratégie matrimoniale. Toute la théorie de l'échange compensatoire démontre que les catégories ethniques – et les frontières dessinées entre elles – peuvent non seulement persister mais être centrales aux enjeux dans l'échange de ressources ayant lieu lors des alliances matrimoniales. Le travail de Vincent Kang Fu, par exemple, tente de montrer que le « mariage à travers des frontières raciales n'indique pas complètement l'acceptation entre membres des deux groupes » (Fu 2001, ma traduction). Alors que ceux qui se marient à travers des « frontières raciales » sont censés être les plus ouverts et les moins influencés par les catégorisations ethniques, les études de Fu démontrent que, même si de tels mariages peuvent *participer* à l'affaiblissement des frontières raciales, ils ne sont certainement pas la preuve d'un tel affaiblissement, ni d'une diminution des catégorisations ethniques. Fu conclut que, puisque les frontières ethniques jouent un rôle non-négligeable dans la sélection de l'époux dans grand nombre des « mariages mixtes », les statistiques portant sur les intermariages ne sont pas des indicateurs fiables de la dureté de frontières entre groupes. C'est ce qui sera montré dans la présente recherche, où les frontières et préjugés ethniques font

³³ Comme l'a remarqué Augustin Barbara (1991), le mariage mixte est aussi une question de probabilité ; les chances de se rencontrer dépendent de nombreux facteurs, dont le lieu géographique et certaines circonstances de mobilité.

partie intégrale et intime des alliances « mixtes ».

Assimilation

Le mariage intergroupe est également employé parfois comme indice d'assimilation d'un groupe minoritaire ou dominé dans un groupe dominant et normatif (Park 1950 ; Gordon 1964 ; Tribalat 1995 : 66 ; Alba & Nee 2003). L'assimilation est comprise comme un long processus où un individu ou un groupe – notamment minoritaire ou dominé – s'assimile ou se fond dans une « culture » majoritaire ou dominante. Un des objectifs du travail de terrain est de déterminer comment se négocient ou se mélangent les identités sociales au sein des couples interethniques dont chaque conjoint est considéré appartenir à une identité ethnique différente. A cette fin, nous regarderons d'abord le terme de l'assimilation pour mieux le définir et l'appliquer aux choix familiaux au sein des familles dites interethniques.

En termes simples, l'assimilation fait référence à sa définition sémantique : le processus de devenir similaire à l'autre. Dans son usage par Robert Park et Ernest Burgess, qui lancent l'usage de ce terme dans la sociologie et qui fournissent une définition toujours applicable, l'« assimilation est un processus d'interpénétration et de fusion au cours duquel des personnes et des groupes acquièrent la mémoire, les sentiments et les attitudes d'autres personnes ou groupes et, partageant leur expérience et leur histoire, leur sont incorporés dans une vie culturelle commune »³⁴. Pour certains, la définition de l'assimilation dépeint le processus comme une perte de culture pour l'individu ou le groupe minoritaire. Plutôt qu'un processus de partage et d'interaction, l'assimilation est vue comme une « adoption et fusion dans un tout culturel cohérent »³⁵. De même pour Jacqueline Costa-Lascoux, le sens actuel de l'assimilation est le « processus par lequel un être vivant en transforme un autre en sa propre substance, synonyme de l'absorption d'un corps étranger jusqu'à le faire disparaître » (Costa-Lascoux 1999 : 329). L'essence de l'assimilation dans cette conception est donc l'invisibilité – par disparition – de la culture non-dominante au niveau social au sein d'une culture dominante stable. Egalement pour Stephen Castles (1995 : 7), l'assimilation est définie comme la politique d'incorporation des migrants dans une société à travers un processus d'adaptation en sens unique.

Dans un premier temps, la définition de l'assimilation comme un processus en sens unique, subi seulement par le groupe social non-dominant, est critiquée par Richard Alba et Victor Nee (2003), qui qualifie cette définition de « limitée ». Ils argumentent que

³⁴ Traduction libre par Ida Simon-Barouh, dans son compte rendu de l'ouvrage de Michèle Tribalat (1995), URL du CERIEM : <http://membres.multimania.fr/ceriem/cc1/CC1lectu.htm>, consulté le 25 juin 2010.

³⁵ Gresle, Panoff, Perrin, Tripier (1990). *Dictionnaire des sciences humaines*, p.26, cité par Saura, 2002, p.376.

l'assimilation ne relève pas d'un processus linéaire « d'oblitération ethnique », mais plutôt d'un processus dynamique où deux cultures convergent. Dans cette définition plus fluide, l'assimilation relève moins d'un seul groupe qui s'adapte et qui change, relevant plutôt d'un effacement de frontières entre les groupes. L'assimilation se passe donc dans deux sens, la société dominante ne demeurant point statique lors des contacts avec les individus d'autres cultures, groupes ou sociétés. Cet usage du terme assimilation est plus relatif aux processus sociaux en œuvre en Polynésie française, où on constate une convergence entre éléments socioculturels provenant de diverses origines – de la Métropole, des îles polynésiennes différentes ou encore des échanges globalisés.

Le concept d'assimilation est issu d'une sociologie américaine en particulier de l'immigration, qui a « surtout pris la forme de modèles en cycles ou étapes, dont le but ultime serait l'assimilation » (Collet 1998 : 141). En étudiant l'assimilation des immigrants au sein de la société américaine, Milton Gordon (1964) par exemple, à la suite des travaux de R.E. Park (1950) et dans le courant de l'école de Chicago, voit l'assimilation comme un processus graduel. Dans ce courant de pensée, le premier stade serait l'acceptation par les immigrants des coutumes de base de la société d'accueil, suivi par la phase clé d'assimilation structurelle où l'immigrant se fond dans le marché de travail, et aboutissant au stade ultime de l'assimilation, représenté par le mariage avec un membre de la majorité. Ce stade ultime entraînerait l'appropriation d'une identité, des attitudes et des comportements américains.

Dans cette optique, de nombreux ouvrages ont testé et soutenu l'usage des statistiques d'intermariage pour juger l'assimilation d'un groupe minoritaire. Sharon M. Lee et Keiko Yamanaka (1990), s'appuyant sur les résultats du sondage de la population de 1980 aux Etats-Unis, défendent la corrélation entre l'intermariage et l'assimilation, postulant que leurs résultats concernant la population américaine asiatique confortent la fiabilité de l'usage des statistiques de l'intermariage pour mesurer l'assimilation d'un groupe. Dans son travail sur l'assimilation des Américains cubains aux Etats-Unis, Elizabeth Arias avance également que les tendances de nuptialité fournissent un moyen de mesurer combien un groupe ethnique distinct devient (ou pas) une partie du tissu social plus grand³⁶. La même année, Zhenchao Qian et Daniel Lichter (2001), ont utilisé des statistiques d'intermariage entre « immigrants » et « natifs » pour mesurer l'assimilation. Andrzej Kulczycki et Arun Peter Lobo (2002) utilisent, toujours dans la même perspective que Park (1950) et Gordon (1964), le fait de se

³⁶ E. Arias écrit : *"I [...] propose that patterns of nuptiality [...] the prevalence of ethnic endogamy/ exogamy) provide a valuable gauge to measure the extent to which a distinct ethnic group becomes (or not) a part of the larger social fabric"* (Arias 2001: 526).

marier à l'intérieur ou en dehors de son groupe, en l'occurrence les individus ayant une identité « arabe » et nés aux Etats-Unis, pour mesurer le progrès de l'assimilation au sein de la majorité et la culture dominante.

Pourtant, Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart (1995 : 77) rappellent que, assez tôt, les sociologues ont reconnu que la théorie assimilationniste, notamment en ce qui concerne le « mariage mixte », ne tenait pas la route. En effet, Donald Horowitz (1989) avait remarqué que plus les membres d'un groupe s'assimilent, par l'union avec des membres du groupe majoritaire ou l'insertion économique, plus des différences « ethniques » pouvaient devenir saillantes. Le manque de symboles identitaires clairs peut entraîner un repli identitaire pour faire ressortir ces aspects et promouvoir la survie de la communauté. Cet effet insoupçonné de l'assimilation, qui finalement va à l'encontre des théories assimilationniste en quoi le mariage représenterait un « stade ultime » de l'assimilation, avait également été avancé par N. Glazer (1954) et, encore plus tôt, par M.L. Hansen (1938). Ce dernier s'aperçoit que les symboles identitaires oubliés ou occultés par une génération qui cherchait à s'assimiler au modèle dominant étaient revitalisés par la troisième génération en quête de ses racines identitaires propre.

Egalement réfutant la thèse d'assimilation selon le taux d'intermariage, Simon Marcson (1950) avait postulé que l'intermariage aboutissait moins à l'amalgame ou au métissage des différents groupes ethniques qu'à une « assimilation sélective » dont les éléments dominants sélectionnés se combinaient selon des critères religieux ou raciaux. L'étude pionnière de Ruby Kennedy (1944) a montré, par exemple, que l'assimilation entre les groupes de différentes origines nationales se faisait à l'intérieur de marchés matrimoniaux religieusement compartimentés, mettant ainsi en cause la croyance en un melting-pot généralisé. La relation entre mariage « mixte » et assimilation s'est ainsi révélée assez tôt être plus complexe que ce que certaines théories pouvaient laisser comprendre. Ces études rappellent l'importance de ne pas se fier aux données quantitatives seules dans l'interprétation des unions intergroupes.

A la suite des premières hypothèses sur l'assimilation maritale, J.J. Leon, W.C. Brown et M.G. Weinstein (1995), en analysant l'intermariage « est-ouest » à Hawaï et ses implications pour l'assimilation matrimoniale, avaient précisé que le contexte social des relations interraciales doit être un composant essentiel de tout modèle d'assimilation matrimoniale. A Hawaï, le modèle de l'assimilation maritale « locale » est unique et nettement différent de celui observé par Lee et Yamanaka aux Etats-Unis métropolitains, où la catégorie de « Blancs » a historiquement été dominante. On ne retrouve pas à Hawaï un seul groupe dominant au sein duquel s'assimiler, ce qui est un contexte assez comparable à

celui de la Polynésie française, et notamment dans les îles plus peuplées où se sont situées mes recherches, à Tahiti et à Moorea.

Une corrélation entre les unions interethniques et l'assimilation en Polynésie française risquerait donc de nier la réalité sociale où cohabitent deux gouvernements politiques et plusieurs modèles culturels, dont les valeurs, histoires et façons d'agir et de penser sont différentes les unes des autres. Les populations qui sont majoritaires en effectifs et celles qui sont dominantes en pouvoir social ne sont pas les mêmes, et sont socialement différenciées en termes de catégories ethniques et socioéconomiques. Alors que le modèle culturel dominant véhiculé par l'éducation, les lois ou les médias est clairement un modèle français métropolitain, la population se considérant « polynésienne » relève à 88% de la population résidante (Institut Louis Harris 2005). Si le mariage interethnique est un indice de l'assimilation, quel groupe assimile l'autre ?

En outre, un paradoxe apparaît concernant l'usage des statistiques sur les mariages interethniques, puisque celles-ci sont utilisées pour démontrer aussi bien la notion de métissage que la notion d'assimilation. Comme a fait remarquer Jocelyne Streiff-Fenart : « De façon contradictoire [...] le mariage mixte peut en effet être à la fois valorisé comme indice d'assimilation et comme symbole de métissage des cultures » (Streiff-Fenart 2000 : 175). Didier De Robillard (1991 : 133-134) souligne les limites de la notion de l'assimilation pour cette même raison :

« Si l'on conçoit le métissage sur le mode de l'assimilation, on se représente ce phénomène de manière sans doute excessivement simple, comme s'il s'agissait de mélange de liquides 'inertes', 'amorphes', où après coup, on se retrouve avec la simple addition des propriétés des composants initiaux du mélange [...alors que] le métissage se produit au sein d'un milieu social structuré (hiérarchie sociale), dynamique (mobilité verticale) qui influe sur le résultat final, et les modalités du processus conduisant à ce résultat final ».

Les notions même de métissage, de mixité, de confrontation de différences et donc de mariage « mixte » sont toutes en contradiction avec une conception d'assimilation qui occulte le caractère dynamique des groupes sociaux.

Pour toutes ces raisons, l'assimilation ne peut pas être évaluée par des statistiques d'intermariage³⁷, parce qu'une telle conclusion postule l'absence de multiculturalisme viable et ignore la possibilité de mécanismes d'échange compensatoire dans une société marquée par

³⁷ Sur l'usage des statistiques sur l'intermariage comme indice d'assimilation, voir par exemple : A. Price & G. Zubrzycki (1962).

des hiérarchies statutaires et des rapports de domination. Les statistiques sur les unions interethniques, bien que démontrant une certaine distance ou rapprochement entre des groupes prédéfinis, doivent donc être interprétées avec prudence pour ne pas sous-estimer le rôle d'autres facteurs relatifs au contexte social, y compris des facteurs démographiques, l'attrance de l'exotisme, ou l'existence d'autres formes d'homogamie au sein des groupes ethniques, tels que la religion ou le statut socioéconomique.

Si le taux d'unions entre deux groupes ethniques en Polynésie française pourrait refléter le degré de contact ou d'acceptabilité entre groupes, ce taux peut aussi occulter une dynamique d'échange compensatoire, la préservation de représentations ethnico-raciales ou des rapports de domination, phénomènes qui demeurent à la base de cette recherche. Nous verrons qu'un taux élevé d'intermariage en Polynésie française ne semblerait pas forcément traduire ni une assimilation *accrue* des Polynésiens aux modèles culturels dominants occidentaux (même si la globalisation entraîne ce résultat comme dans de nombreux pays), ni une assimilation des Français métropolitains aux modèles polynésiens. De la même manière, le mariage « mixte » entre hommes et femmes n'a jamais pu signifier une disparition des frontières entre catégories de genre.

Au niveau microsocial et dans une évaluation qualitative, l'assimilation peut néanmoins demeurer une dynamique au sein de certains couples qui semblent se caler sur un seul modèle culturel. Dans l'exemple de certains couples français- maghrébins, « la situation conjugale est [...] explicitement définie par l'effacement de la différence culturelle au profit de l'un des conjoints, et les rapports du couple se sont établis sans ambiguïté sur la domination unilatérale d'un univers culturel » (Streiff-Fenart 1989 : 100). Ainsi, alors que les statistiques ne peuvent pas démontrer l'assimilation, un processus d'assimilation pourrait être observé au sein des couples interethniques et à petite échelle, à l'aide d'observations micro-sociétales et qualitatives.

En dernier point, souvent employé de manière similaire au processus d'assimilation, l'acculturation est également interrogée par des sociologues pour évaluer, à travers la fréquence d'unions « mixtes », le rapprochement d'un groupe donné à la population dite « majoritaire ». Comme l'indique Pierre Archard (1998 : 275), la mixité renvoie souvent à des notions de culture plutôt qu'aux « origines », puisque « la culture » est une notion « moins contraignante pour nommer [d]es identités ». Ainsi, pour Doris Bensimon et Françoise Lautman (1974 : 36), il est évident que « le mariage mixte est un champ privilégié d'étude des relations interethniques et interculturelles. Il offre des exemples précis de processus d'acculturation (et de déculturation !) ». De même, selon Michèle Tribalat (1995 : 89), les

unions « mixtes » sont « un enjeu important du processus d'assimilation parce qu'elles impliquent une acculturation rapide ». L'étude des unions interethniques est donc, dans ce courant de pensée, centrale pour observer l'adaptation d'un groupe à la majorité (Périgaud 1975). Selon Krzywkowski et Djaoui (1975 : 117), « la situation du mariage mixte [...] permet de comprendre la dynamique intra-groupe (cohésion, acculturation et assimilation) ». Alors que l'acculturation, selon Pierre Milza, indique la « modification d'une culture au contact d'une autre » et serait relatif « dans le cas d'une culture qui perd sa propre substance sous l'influence de l'autre » (Milza 1998 : 285), il y a, en effet un double sens des changements dans l'acculturation, comme pour l'assimilation, même si ces changements sont asymétriques (cf. Camilleri & Cohen-Emirique 1989 : 29). Ainsi, comme pour l'assimilation, la notion d'acculturation pourra servir dans l'analyse qualitative au niveau individuel, afin de prendre en compte toute stratégie ou pratique – individuelles ou au niveau du couple – qui privilégie un jeu de codes socioculturels au détriment de l'autre.

Intégration

Une autre notion souvent explorée par le biais des unions interethniques est celle de l'intégration. Dans les recherches sociologiques, la notion de l'intégration est employée de manière variable. Tout en demeurant liée à l'immigration, l'intégration est souvent mise en relation avec le marché du travail, employé comme synonyme d'insertion socioprofessionnelle, montrant l'importance de classe et des rapports de domination matérielle. Ahsène Zeharoui (1999 : 124) lie la notion d'intégration à celle du confort économique et résidentiel ainsi que celle de la réussite ou l'échec à l'école, pré-indicateur de la réussite économique. Catherine Wihtol de Wenden (1999 : 236) évoque l'« intégration socioculturelle », pour évoquer en l'occurrence l'adoption par les immigrants d'une « culture jeune », dont le verlan, le rap, et la culture populaire de la France. Ou Marie-Claude Blanc-Chaléard (1999 : 167) emploie le terme « intégration » en termes négatifs, de rejet par la population d'accueil. Malgré ces usages variables, l'union interethnique « est souvent utilisée comme indicateur d'intégration et il suffit de se pencher sur la littérature sociologique ou historique récente pour s'en convaincre » (Hammouche 1998 : 118). Le « mariage mixte » est perçu comme moteur d'intégration par le biais du mélange ou du brassage qu'il est considéré d'entraîner³⁸. Pour Augustin Barbara, le mariage est un « *pathway to intégration* », ce qui rendrait l'union interethnique un bon « indice » de l'intégration (Barbara 1989 : 35, 4).

³⁸ Cf. le rapport en 1991 du Haut Comité à l'Intégration (HCI) : « Pour un modèle d'intégration ». Cf. aussi G. Kepel (1987). *Les Banlieues de l'Islam*, Ed. Seuil, Paris, pp.281, référencié par Patrick Weil, 1991, p.383.

De nombreuses recherches ont pris les unions interethniques comme indices quantitatifs d'intégration et d'adaptation. Ces unions constitueraient « un élément essentiel pour juger de l'insertion des communautés étrangères en France » (Muñoz-Perez & Tribalat 1984 : 427). Certaines recherches ont visé la quantification de l'intégration, afin de « mesurer » les évolutions et les processus sociaux concernant les groupes minoritaires, à commencer par l'école de Chicago (Park 1950) et jusqu'aux études contemporaines (Tribalat 1999). Or, comme nous avons vu en ce qui concerne l'« assimilation », l'usage des unions intergroupes comme indices de leur « intégration » a ses limites. Notamment, Mirna Safi (2008) montre que plusieurs communautés aux Etats-Unis défient cette théorie d'union intergroupe comme indice d'intégration. Elle emploie notamment l'exemple des « Noirs » aux Etats-Unis, dont l'intermariage n'a guère affaibli les discriminations sur le marché d'emploi, ou à l'inverse l'exemple des communautés irlandaises, asiatiques ou juives, dont les tendances endogames n'entravent pas une intégration économique favorable. Elle souligne la même absence de corrélation entre intégration socioéconomique et exogamie³⁹ dans des communautés d'immigrants en France :

« Les résultats opposaient notamment les communautés asiatique et portugaise d'une part, caractérisées par des liens communautaires forts et une situation socioéconomique favorable, aux communautés maghrébine et africaine d'autre part, qui connaissent une situation socioéconomique infériorisante alors que leur intégration culturelle et leur niveau de mixité sociale sont relativement élevés » (Safi 2008 : 272).

De cette manière, un lien entre l'union intergroupe et l'« intégration » ne peut pas être supposé, et chaque contexte doit être traité individuellement et qualitativement. Par ailleurs, on pourrait souligner le fait que si un conjoint est reconnu comme permettant à un individu à se sentir mieux intégré dans une société, c'est justement parce que le conjoint est considéré appartenir à une communauté ou appartenance différente et exogène. Ainsi, l'union interethnique, demeurant « mixte » dans le regard social, n'est point un indice d'une « fusion » entre deux groupes.

C'est cette approche contextuelle et qualitative qu'adoptent certaines études empiriques. Si le mariage n'est forcément ni un moteur, ni un indice de l'atteinte ou de l'aspiration d'intégration (Krzywkowski & Djaoui 1975 : 169), ce type de processus peut être établis à

³⁹ Si le terme endogamie est employé selon son sens anthropologique strict, comme la règle ou norme sociale qui exige le choix d'un conjoint à l'intérieur du groupe, le terme exogamie est souvent employé pour décrire un choix de conjoint qui transgresse ces normes, plutôt que dans son sens strict, la règle ou norme sociale qui exigerait un choix de conjoint en dehors du groupe. Pour cette raison, le terme « union intergroupe » sera privilégié pour décrire ce choix qui va à l'encontre des normes matrimoniales.

travers des recherches qualitatives empiriques dans des contextes spécifiques. Une de ces recherches établit par exemple l'union interethnique comme représentative d'une éventuelle aspiration à l'assimilation ou à l'intégration (Périgaud 1975 : 43). Dans cette veine, Jocelyne Streiff-Fenart (1986) remarque que pour des Français d'origine maghrébine souhaitant assimilation, l'éventualité de l'union avec un candidat maghrébin est perçue comme dangereuse, parce que « plus susceptible de mettre en cause leur qualité de Français ». Le choix d'un conjoint, ainsi, pourrait relever d'un choix « stratégique » visant l'amélioration – ou la maintenance – du statut social à travers l'intégration.

Dans l'étude de cas des unions interethniques à Tahiti et à Moorea, il s'agit d'évaluer dans quelle mesure les unions interethniques contribuent à intégrer les groupes en présence ou à conforter les catégorisations ethniques. L'objectif n'est pas de *mesurer* l'intégration, mais d'observer les processus en cours, les conceptions des acteurs sociaux vis-à-vis de leur propre intégration, si celle-ci est évoquée, ce qui est bien le cas (cf. également Schuft 2007). En ce qui concerne la Polynésie française, Jean-Pierre Doumenge (2002b : 145) postule que l'intégration des « Métropolitains » dans la société polynésienne est un facteur important d'échange de ressources lors des échanges matrimoniaux. Cette hypothèse, que des personnes catégorisées comme « métropolitaines » seraient à la recherche d'intégration comme ressource apportée par un conjoint considéré « polynésien », semble être en effet confortée par l'analyse qualitative des entretiens.

C. L'union mixte au croisement des rapports sociaux de domination et des interactions microsociales

Ayant abordé la terminologie et les théorisations propres à une recherche sociologique sur des unions interethniques, il s'agit maintenant d'envisager dans quelle mesure ces unions, et les conjoints qui les forment, peuvent nous informer sur la société dans laquelle ils vivent. Une hypothèse, que nous tentons de vérifier dans la partie quantitative de la méthodologie de la recherche, est que les « frontières » entre catégories sociales, et les rapports de pouvoir dans lesquels elles se créent, affectent les acteurs sociaux différemment selon les appartenances de genre, d'ethnicité ou de statut socio-économique. Les différenciations se décèlent dans le constat que certaines combinaisons de ces facteurs sociaux dans les unions conjugales sont comparativement plus rares, à savoir les unions entre un homme considéré « polynésien » et une femme considérée « métropolitaine ». Ces configurations, qui constituent des pratiques, ainsi que les discours et les représentations qui les entourent, sont

considérés comme indicatifs des imbrications des rapports sociaux de pouvoir, en même temps qu'ils contribuent activement à leur reproduction.

Si l'on considère que la société – ses codes, ses symboles et ses rapports sociaux en tant que systèmes complexes – est intériorisée et reproduite par les acteurs sociaux, tout en constituant leur cadre d'action, on admettra avec Pierre-Jean Simon que « les processus de la différenciation et de la hiérarchisation sociales se posent à la fois au niveau *macrosociologique* et au niveau *microsociologique* ». Ainsi, « leur analyse doit se faire dans l'articulation de ces deux niveaux, autrement dit de l'individuel et du collectif » (Simon P.-J. 2006 : 138). L'acteur social individuel étant « un acteur classé dans les différents ordres de classements sociaux », « inséré dans un réseau de rapports sociaux », qui participe « à la construction et à la déconstruction incessante de la réalité sociale » (Simon P.-J. 2006 : 140-1), il produit et reflète des aspects de cette réalité macro-sociale. Enfin, puisque ni l'acteur social ni la société ne sont autonomes, nous rappelle-t-il, il importe d'étudier l'interaction entre les deux. C'est précisément ce que nous avons tenté de faire dans cette étude en considérant les unions interethniques – leurs discours, représentations sociales, choix et mises en scène – en tant qu'indicateurs microsociétaux des enjeux de domination dans les relations intergroupes dans la société de la Polynésie française.

Comme le rappelle Danièle Juteau (1999 : 41), la construction et la négociation individuelle d'identité ethnique renvoie automatiquement à la communauté et à ses rapports constitutifs. Inversement, selon Erving Goffman, « l'universel est dans le particulier » (cité par Beaud *et al.* 1998 : 178). G.H. Mead a été un des premiers à envisager la conscience de soi comme ayant un rapport avec les processus sociaux. L'individu « ne se perçoit comme Soi qu'en se considérant comme objet, qu'en prenant envers lui les attitudes des autres à l'intérieur d'un contexte social » (Mead 1934 : 115). Il considère que : « le Soi » est une structure sociale qui naît dans les processus de communication et d'interaction sociales et qui, à son tour, reflète les aspects de ce processus (cf. Camilleri *et al.* 2002 : 14). De par ses interactions sociales dans un contexte politique, économique et socio-historique particulier, l'acteur social est fondamentalement marqué par le monde social, le reflétant, le produisant et le reproduisant dans des formes modifiées.

L'union interethnique constitue un terrain privilégié pour l'étude de cette articulation, ou de ce que Goffman appelait le « couplage flou » (*loose coupling*)⁴⁰ entre la structure

⁴⁰ Pour définir ce concept, Goffman écrit que nos sociétés se caractérisent généralement par : « un 'couplage flou' entre des pratiques interactionnelles et les structures sociales, un déplacement des strates et des structures dans des catégories plus vastes, les catégories elles-mêmes ne correspondant terme à terme avec aucun élément

macro-sociale (en l'occurrence celle du marché matrimonial et des rapports ethnique, de genre et de statut socio-économique dans une société pluriethnique) et l'interaction microsociale (dans les rencontres amoureuses, les représentations des couples interethniques et leurs arrangements familiaux). On peut considérer que le fait que les groupes sociaux homogames ou endogames se forment, se maintiennent et s'inscrivent sur les choix considérés comme libres des individus, révèle que les acteurs sociaux intègrent le monde social extérieur dans leurs représentations et leurs choix individuels⁴¹.

L'idée que l'union interethnique reflète et (re)produit des rapports sociaux, comme des représentations et idéologies, n'est pas nouvelle. Gabrielle Varro, s'appuyant sur la recherche d'autres sociologues, postule dans cette veine que :

« [ces] mariages permettraient de repérer au niveau microsocial ce qui se passe au niveau macrosocial, en faisant l'hypothèse que les relations et interactions *d'un couple* figurent *en miniature* les relations ou interactions de leurs 'communautés' (Delcroix *et al.*, 1989). De ce point de vue, la mixité devient *un outil* pour étudier et mesurer les phénomènes d'interaction entre groupes sociaux » (Varro 1995 : 39).

Les unions interethniques sont ainsi abordées comme « un reflet des interactions entre *groupes sociaux* » (Varro 1995 : 42). Dans le même courant, Beate Collet, Claudine Philippe et Gabrielle Varro (2008 : 11) écrivent sur les unions hétérosexuelles « mixtes » que : « Cette réalité micro-sociologique est un laboratoire de mixités multiples ». Puisque les discours et les pratiques des acteurs sociaux reflètent en partie leur intériorisation du monde social, la négociation des différences sociales au sein du couple peut être considérée comme une indication microsociale des rapports sociaux, et la production des différences dans leur confrontation, à plus grande échelle.

Le couplage flou peut aussi se comprendre à travers la description de la sexualité par Judith Butler, qui écrit que celle-ci « peut excéder la régulation, prendre de nouvelles formes en réponse à la régulation ou même la retourner et la rendre sexy » (Butler 2006 : 28). C'est-à-dire que la sexualité, mise en œuvre et vécue par les acteurs sociaux, n'est pas réductible à l'effet des pouvoirs régulateurs, mais n'est pas non plus autonome. La liberté de l'acteur social se joue dans cet interstice entre les actions individuelles et les structures et ordres

du monde structurel, une sorte d'engrenage de diverses structures dans les rouages interactionnels. Ou, si l'on veut, un ensemble de règles de transformation, une membrane sélectionnant la manière dont diverses distinctions sociales, extérieurement pertinentes, seront prises en compte au cours de l'interaction » (Goffman 1988 : 215-216).

⁴¹ Par ailleurs, les choix matrimoniaux allant à l'encontre des normes sont également révélateurs des rapports sociaux, et doivent être considérés en termes de comment et pourquoi ces choix sont considérés « déviants ».

sociaux. De même, Judith Butler a une vision goffmanienne du genre, qu'elle appelle une « activité incessante performée » mais aussi « une pratique d'improvisation qui se déploie à l'intérieur d'une scène de contrainte » (Butler 2006 : 13). Cette scène de contrainte, qui traduit également les « règles » du jeu de la mise en scène qu'est l'interaction sociale, est l'imposition de l'ordre social sur l'acteur social, dont la liberté s'exerce en son cadre.

Comme l'ethnicité ou tout autre aspect identitaire/ identifiant que l'on emploie pour construire notre « je », la sexualité est une « possibilité d'improvisation dans un champ de contraintes » (Butler 2006 : 28). Judith Butler rappelle également que ce que l'on *est*, en termes d'appartenances sociales, dépend de ce que l'on *fait* avec les normes mises à disposition dans la société, que l'on peut manier afin de s'affirmer par les actions et les interactions. Mon « je » « dépend de ma capacité à faire quelque chose avec ce que l'on fait de moi » (Butler 2006 : 15), ou de comment j'emploie, joue ou contrecarre les normes, représentations et catégories que l'on projette sur moi. Ainsi, nous dépendons des normes de l'ordre social, qui constituent des contraintes, pour affirmer (par le *faire*) ce que l'on cherche à *être* comme individu (Butler 2006 : 19).

Il s'agit donc dans cette recherche de prendre en compte le lien complexe entre d'une part, les régulations sociales et leurs vecteurs et, d'autre part, la liberté de l'acteur social, mise en œuvre dans toute action sociale. Pour analyser la façon dont s'effectuent ces ajustements dans les couples interethniques, nous puiserons dans les apports de différents auteurs qui, chacun à leur manière traitent des rapports complexes entre les contraintes macrosociales et les relations interindividuelles.

1. La (re)production de la société par les acteurs sociaux

Pour Pierre Bourdieu, les expériences du monde social, produit par les circonstances sociales et la participation des acteurs sociaux, deviennent des normes intériorisées – attendues et acceptées – par l'acteur social. Bourdieu argumente que les divisions sociales subjectives « deviennent principes de division, qui organisent la vision du monde social » (Bourdieu 1979 : 549). Ces divisions, qui créent des limites objectives – tel le « plafond de verre » pour des femmes dans certains contextes de travail, ou encore l'inaccessibilité à des candidats matrimoniaux d'une classe ou d'un groupe socialement hiérarchisée différemment – « deviennent *sens des limites*, anticipation pratique des limites objectives acquise par l'expérience des limites objectives ». Au final, ce sens des limites du monde social produit « *sense of one's place* » qui amène l'acteur social « à s'exclure [...] de ce dont on est exclu » (Bourdieu 1979 : 549). Ce *sense of one's place* est une manière de conceptualiser les choix

d'action d'un acteur social dans des situations données. L'acteur social est conscient des rôles – de sa place – attendus de lui et du fait qu'il ne peut choisir n'importe quel rôle ou action – vu son rang, son statut socioéconomique, son genre, son ethnicité, ses rôles antérieurement adoptés. L'acteur social est donc implicitement conscient de son positionnement par rapport aux autres acteurs sociaux présents dans les systèmes sociaux encadrant l'action.

Il apparaît que l'acteur social, pris dans des rôles qui socialement lui sont possibles dans différentes mises en scène de la vie sociale, dont les règles sont produites par les pratiques sociales évolutives devenues « normes », intériorise, sous forme d'habitus, ces pratiques vécues pour formuler sa compréhension du monde social, négocier son positionnement en son sein et faire des choix d'action dans la vie quotidienne. Son rôle est le reflet de ce qu'il interprète comme ce qui est attendu de lui et qu'il a donc intériorisé comme valeur, comme norme ou comme « sens de sa place ». Ces concepts jouent sur le choix du conjoint qui, bien qu'évolutif comme tout donné social, suit des normes et des codes sociaux, tel l'homogamie ou l'endogamie, attestant que les « principes de division » intériorisées comme des normes structurantes influent sur ses choix, appréciations et goûts subjectifs.

Cette théorisation rappelle celle de Gramsci, pour qui « l'hégémonie » culturelle exercée par l'Etat et les groupes dominants, fonctionne par « coercition » et « consentement ». Stuart Hall (2002) reprend cette notion de Gramsci, remarquant que les groupes dominés, comme les groupes dominants, intériorisent et acceptent certains lieux communs qui assurent leur domination sociale. C'est ce même processus, d'intériorisation et de consentement des rôles, connaissances ou catégories produits par l'idéologie dominante, que Patricia Hill Collins (1990) compare de manière pertinente aux comportements de coercition et de consentement – de « conspiration » – entre femmes et des conjoints abusifs, entre esclaves et propriétaires, entre majoritaires et discriminés.

Dans la conception de Bourdieu, comme pour Barth ou Fanon, les « dominés » se voient obligés de façonner leur identité et de mettre en scène des catégories selon les définitions proposées par la société, qui est caractérisée par des rapports sociaux de domination. Il écrit que les dominés :

« n'ont pas d'autre choix que l'acceptation (résignée ou provocante, soumise ou révoltée, etc.) de la définition dominante de leur identité ou la recherche de l'assimilation qui suppose un travail visant à faire disparaître tous les signes propres à rappeler le stigmate (dans le style de vie, le vêtement, la prononciation, etc.) et à proposer, par des stratégies de dissimulation ou de bluff, l'image de soi la moins éloignée possible de l'identité légitime » (Bourdieu 1980b : 66).

Comme Fanon (1952), Bourdieu affirme que les catégories et les identifications à celles-ci ne peuvent que difficilement dévier du cadre posé par les dominants, cadre auquel on ne peut que réagir. Il est difficile de subvertir les catégories de genre « homme » ou « femme », par exemple, puisque la saillance de ces catégorisations et de leurs représentations sociales est fortement inculquée par le monde social. Judith Butler (2005) démontre le poids des structurations normatives des catégorisations de genre et de sexualité, qui sont socialement présentées comme universelles et inséparables, comme des identités que l'on est considéré *être* de manière intransigeante et non pas que l'on est considéré *avoir* ou pouvoir *mettre en scène* de manière différente, indifférente ou transitoire. Et ce alors que l'ambivalence des catégories de genre, comme celles de « race », se décèle par le transvestisme, qui interroge les liens normatifs entre corps et genre, ou encore par l'homosexualité, qui interroge les liens normatifs entre genre et sexualité.

Ainsi, tous ces règles et rôles normatifs qui structurent les contextes sociaux limitent des possibilités d'action, d'adopter des rôles sociaux ou des catégorisations légitimes dans des contextes donnés, selon le positionnement de l'acteur social dans les rapports sociaux de pouvoir. Francesca Scrinzi écrit par exemple que « la 'race' est inaccessible aux stratégies des individus. En fait, le contexte structurel global ne laisse pas aux individu-e-s dominé-e-s le choix de s'identifier à ce qu'ils/elles veulent mais leur impose un éventail limité de possibilités toujours marquées par l'idée de *leur* différence » (Scrinzi 2008 : 89). Ces difficultés socio-structurelles de s'échapper à son étiquette ethnique ont également été observées dans des recherches empiriques conduites à Tahiti (Schuft 2007). Il faut néanmoins préciser que le cadre socio-structurel et structurant s'applique également aux individus classés dans des catégories dominantes, même si celles-ci sont globalement plus avantageuses en termes de pouvoir ou statut sociaux. La volonté d'un seul individu ne suffit pas pour faire évoluer ni les rapports de domination structurels, ni les formes de catégorisations ou leurs appellations et représentations qui s'y créent.

Ces visions et schémas sociologiques différents s'accordent sur le fait que l'acteur social joue des rôles au sein de limites sociales, dont la structure et les pratiques habituelles et normatives, et son positionnement en leur sein, auront été intériorisés au fur et à mesure de sa participation aux situations sociales. L'acteur social est ainsi limité par la panoplie de « rôles » à sa disposition, dépendant des catégories qui lui sont attribuées et de son positionnement et *sense of place* dans la société. Les choix sur le marché matrimoniaux sont influencés par ces positionnements de l'acteur social dans la société, dont les forces de

catégorisation et de hiérarchisation influent sur ses possibilités de rôle social à jouer, sur les personnes avec qui il participera dans des mises en scène de la vie sociale, et sur sa conception intériorisée des candidats « acceptables » comme conjoint.

2. Choix ou « stratégies » individuels face aux contraintes structurelles

Puisque l'on est socialement identifié, et requis de s'identifier dans le monde social, une gymnastique d'identification aux catégories d'identification est constamment en œuvre de la part des acteurs sociaux, manipulant des symboles culturels ou linguistiques, afin de se situer de manière socialement valorisante et légitime dans une ou plusieurs des catégories données. Cette gymnastique peut être considérée dans les termes de Homi Bhabha (2002) comme « l'ambivalence » des catégorisations, qui s'appliquent notamment aux catégories subalternes⁴². La notion de « stratégie » pourrait s'appliquer d'une part à cette négociation discursive des identifications sociales, et d'autre part à tous les autres comportements ou choix sociaux destinés à négocier son positionnement dans le monde social, en termes de gestion de son statut, de sa mise en valeur ou de son impression donnée aux autres.

La négociation constante entre catégories d'identification sociale démontre la pléthore de possibilités de choix et de stratégies individuelles qui peuvent être mises en œuvre au sein du cadre structurant social. Pour Georges Devereux, les choix identitaires socialement possibles constituent une « boîte à outils ». « [L]orsqu'un individu possède un nombre suffisant d'identités [...] suffisamment diversifiées, chacune d'elles devient un 'outil', et leur totalité une espèce de 'boîte à outils' qui, à la fois actualise et met en œuvre socialement son modèle (*pattern*) unique de personnalité »⁴³. Une catégorie ethnique pourrait être un de ces outils, ou un symbole manipulable dans une « grammaire culturelle » (cf. Amselle 1996 : 47). Outre son utilité politique (Crenshaw 2005), l'ethnicité peut devenir :

« l'une des ressources identitaires qui permet de donner du sens à [une] communauté des relégués. Barth a bien montré dans ses études de terrain comment, pour des individus qui sont systématiquement voués à échouer dans leurs performances, il peut

⁴² A l'origine un terme militaire correspondant à des subordonnés donc des personnes dotées d'un classement inférieur, « subalterne » est employé dans les études postcoloniales (Spivak 1988, Bhabha 2002) à l'instar d'Antonio Gramsci en début du 19^{ème} pour faire référence aux groupes définis, marginalisés et privés de voix dans le pouvoir hégémonique.

⁴³ Citation de P.-J. Simon (1999 : 31) qui fait référence à la théorisation de Georges Devereux dans son ouvrage *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Flammarion, Paris, 1985, pp.203-8. Je choisis de garder l'utilité de cette seule notion malgré le caractère polémique du travail de cet auteur dans le domaine contesté d'ethnopsychiatrie.

être avantageux de changer d'étiquette pour éviter d'avoir à payer le prix de la défaite » (Streiff-Fenart 2003 : 192).

Qu'elles soient considérées comme des rôles sociaux, des « outils » dans une « boîte à outils » ou des « offres d'identité »⁴⁴, des étiquettes et des représentations sociales qui leur sont associées peuvent être employées par les acteurs sociaux au cours des interactions, quand cela est approprié et avantageux.

Fredrik Barth (1969) a employé la notion de « stratégie » des acteurs sociaux face à des stigmatisations ou à des contraintes structurelles. Il a identifié trois stratégies possibles, pas forcément distinctes, dans des sociétés polyethniques où les relations de groupes ne sont pas stables. Les minoritaires peuvent tenter de s'assimiler ou « passer » pour des membres de la société avancée dans un mimétisme des dominants (Bhabha 2002 ; Fanon 1952), mais la communauté sera moins diverse et les minoritaires occuperont toujours un rang inférieur. L'individu peut également accepter le statut de minorité et chercher à réduire les désavantages. En troisième lieu, l'individu peut souligner son identité ethnique en la valorisant, du style « *Black is beautiful* », « l'utilisant pour développer de nouvelles positions et de nouveaux schémas » (Hobsbawm 1990 : 202).

Les stratégies ou négociations identitaires – entendues comme la navigation discursive ou symbolique entre catégories sociales dans la catégorisation de soi-même et dans la définition de ses propres positions et appartenances au sein de la société – peuvent révéler les contraintes et rapports sociaux structurants. Dans un exemple proposé par Isabelle Taboada-Leonetti (2002 : 55), « lorsqu'un enfant d'étranger refuse l'identité d'immigré et revendique celle de français d'origine étrangère [...] il met en cause, non seulement la définition de sa propre identité mais celle de l'identité française elle-même et la notion de citoyenneté ». De la même manière, lorsqu'un acteur social à Tahiti s'efforce de se montrer distancié de la catégorie de « Français métropolitain » et intégré en tant que « Polynésien » (cf. Schuft 2007), sont mis en jeu les rapports sociaux entre ces catégories ethniques ainsi que les représentations sociales qui y sont attachées, que l'acteur social a plus ou moins envie d'assumer. Ce sont autant d'exemples de la façon dont le macrosocial influe sur les stratégies individuelles et, à son tour, comment l'acteur social, dans ses rapports ou son discours, participe à produire rapports de pouvoir macrosociaux, ou à y résister.

D'autre part, cette même étude à Tahiti (Schuft 2007) a démontré une autre nuance par

⁴⁴ Ce terme, faisant référence à l'idée que les acteurs sociaux peuvent choisir parmi des « offres d'identité » qui existent dans un contexte social donné, provient de la théorie de labellisation (*labelling theory*). Cf. Outhwaite, 2003, p.326.

rapport aux négociations discursives dans sa propre catégorie ethnique, décrites comme des « stratégies identitaires » (cf. Camilleri *et al.* 2002). Malgré le caractère limité des possibilités d'identifications sociales légitimes, les individus ont pu jouer avec les frontières, faisant valoir par exemple une lignée généalogique, une connaissance linguistique, certains goûts ou leurs fréquentations sociales afin de démontrer leur appartenance plus ou moins proche de l'une ou l'autre des catégories ethniques. Les individus n'ont pas n'importe quel choix dans une catégorisation considérée *légitime*, c'est-à-dire reconnue comme cohérente et juste, mais peuvent tenter de se situer entre appellations ethniques, en utilisant de symboles tels que la « couleur », l'accent, la langue, le lieu de naissance ou de socialisation, ou tout autre symbole maniable et employable comme indicatif de l'appartenance ethnique.

La notion de « stratégie identitaire » peut être conjuguée à celle de la « ruse » ou de la « tactique » de Michel De Certeau (2002). Ces termes permettent de ne pas réduire la notion de « stratégie » à celle de « maximisation des profits »⁴⁵ et de l'instrumentalisation. La « tactique » de De Certeau rend compte des champs d'action au niveau de l'individu, dont les choix d'action sont à un certain point limités, en raison du « système » qui définit, en termes goffmaniens, des règles de jeu normatives, mais qui permettent des actions réfléchies, « rusées », qui ont lieu dans l'interaction avec « l'autre ». La « tactique », ou l'action « rusée » de la part d'un acteur social dans un contexte donné, ne peut ni maximiser les profits d'une manière totalement rationnelle ni rendre compte des rapports sociaux dans leur totalité. De Certeau attribue le terme de « stratégie » aux « décideurs » au niveau politique et organisationnels, à ceux qui ont une vue globale – et un pouvoir d'agir de manière « stratégique » – sur la structure et l'organisation de la production de biens. A la différence, la tactique serait l'art de jouer au sein du système et de ses contraintes, en inventant « des marges de manœuvre qui, à défaut de pouvoir se libérer du système, permettent de se libérer dans les limites imposées par le système, en dépit des contraintes que celui-ci impose, et même d'une certaine façon grâce à ces contraintes, en les exploitant astucieusement » (Macherey 2005). Cette définition étant limitée pour faire référence aux stratégies discursives quotidiennes entre catégories, la notion de « stratégie » sera entendue comme la fusion entre la notion de « stratégie identitaire » – discursive, symbolique et mise en scène, en combinaison avec celle de la « ruse » de De Certeau qui relève de comportements, actions ou performances pour dépasser des contraintes sociales.

⁴⁵ Cette notion est employée par exemple dans les théories des jeux, tel dans Martin Shubik (ed.) (1964). *Game Theory and Related Approaches to Social Behavior*, Wiley and Sons, Inc., New York.

Au niveau du choix du conjoint, comme l'exprime Pierre Bourdieu, « les conjoints cherchent, par l'organisation de leur union, à rentabiliser ou assurer les atouts dont ils disposent ».⁴⁶ Ce postulat est repris par de nombreux sociologues, dont Richard Marksburry qui affirme que: « *marriage comes about by individuals making use of economic resources, social relations, laws and beliefs, in choosing the most rewarding way – within the limits set by social norms – of fulfilling their private purposes* » (Marksburry 1993: 8). Qualifiant l'union matrimoniale de « transaction », R. Marksburry voit chaque conjoint comme un « opposant », employant des stratégies pour profiter plutôt que de perdre dans la « transaction ». Néanmoins, il faut prendre garde de ne pas trop accentuer la liberté individuelle et la « rationalité » que ces choix individuels pourraient laisser croire, comme avait rappelé P. Bourdieu⁴⁷. Dans son emploi de la notion de stratégie qu'il applique au mariage, il argumente que « les stratégies matrimoniales n'ont pour principe ni la raison calculatrice ni les déterminations mécaniques de la nécessité économique, mais les dispositions inculquées par les conditions d'existence » (Bourdieu 1980a : 270). Il n'y a pas, ainsi, de stratégie réfléchie, mais des choix possibles et des stratégies de valorisation au sein d'un système de dispositions, dont les cadres de « règles » sont inculqués et dont les critères de réussite sont mutuellement acceptés comme tels par les acteurs sociaux au sein du système ou d'un sous-groupe. Ces notions peuvent apporter des éléments de compréhension des choix sociaux des conjoints, qu'il s'agisse du choix du conjoint (comme approprié ou incongru selon son *sense of place* et les positionnements vis-à-vis de catégories ethniques, de genre et de statut socioéconomique) ou qu'il s'agisse d'éléments symboliques qu'on choisit d'afficher ou de transmettre à ses enfants.

3. La mise en scène des rôles ethniques ou de genre dans l'interaction

Dans la (re)production du monde social par ses acteurs sociaux, nous avons évoqué la notion de « rôles » sociaux à adopter et à jouer. Dans le schéma d'Erving Goffman, l'acteur social adopte un rôle attendu de lui dans un lieu, moment et situation donnés et, alors qu'il peut protester ou montrer son mécontentement de ce rôle (par le sarcasme, des commentaires ou d'autres expressions de mécontentement), le public et les acteurs acceptent les règles globales du jeu, de la mise en scène, que l'on peut comprendre comme les contraintes sociales

⁴⁶ Pierre Bourdieu « Stratégies matrimoniales dans le système de stratégies de reproduction », *Annales ESC* 4-5, juillet octobre 1972, p.1109, cité par Kellerhals *et al.*, 1982, p.92.

⁴⁷ Pierre Bourdieu « Stratégies matrimoniales dans le système de stratégies de reproduction », *Annales ESC* 4-5, juillet octobre 1972, p.1109, cité par Kellerhals *et al.*, 1982.

structurantes. Goffman voit dans la personnalité individuelle les composants doubles de *l'acteur*, « artisan infatigable des impressions d'autrui » et du *personnage*, « silhouette habituellement avantageuse, destinée à mettre en évidence [... ses] qualités », dont les deux « tirent leur signification de la nécessité de poursuivre le spectacle » (Goffman 1973 : 238). Pour Goffman, « le moi est un produit de toutes ces dispositions scéniques », des mises en scène du social par l'équipe de personnes présentes et participantes dans chaque interaction (Goffman 1973 : 239). Très convaincante, la théorie de Goffman est un outil d'interprétation des comportements interactionnels à petite échelle, comportements qui ne peuvent faire abstraction des contextes, règles ou rapports plus larges.

La notion des règles du jeu comporte un élément intéressant pour penser les relations interethniques, puisque la panoplie des choix de rôles pour les acteurs en Polynésie française dans une situation donnée dépend autant de son genre que de son positionnement par rapport aux catégories ethniques, autant de son rôle ethnique attribué par le contexte social que par son interprétation personnelle de celui-ci, qui est néanmoins fortement façonnée par le social. L'acteur social, qui ne peut pas échapper à sa « couleur » ou à sa physionomie, qui servent souvent de symboles d'appartenance, peut essayer, par une gestion des impressions, de transformer ses rôles en manipulant d'autres symboles d'ethnicité à sa disposition, tel son accent ou sa façon de parler, son style d'habit ou de comportement, ses fréquentations sociales ou, enfin, son choix de conjoint. Ainsi, en utilisant les outils d'analyse de Goffman, on pourra remarquer que les catégories ethniques et leurs symboles peuvent se poser comme des rôles, et que l'acteur peut, dans une situation donnée, tenter de s'ouvrir d'autres choix de rôles ou de moduler ses mises en scènes afin de produire des impressions favorables, en manipulant des symboles ethniques qui lui sont disponibles. Puisque les « actuations » de l'identité, dans un sens goffmanien, ne peuvent jamais se répéter de façon identique puisque les contextes ne sont jamais identiques, « c'est dans les interstices du hasard [...] que les groupes dominés expriment – dans leur mouvance – les ajustements opérés au jour le jour par leurs propres ressources en fonction de la variation des contraintes imposées par les rapports de pouvoir » (Camilleri *et al.* 2002 : 17).

De multiples travaux se sont basés sur ces concepts de Goffman, dont des travaux féministes. La (re)production des représentations sociales, des catégories et donc des différences naturalisées, telle que le genre ou l'ethnicité, passe par le discours et l'action dans l'interaction. De ce fait, la notion de performance, et des rôles sociaux adoptés selon les circonstances, est utile pour penser le genre et l'ethnicité, et comment ces catégories se voient

attribuées du sens dans l'interaction sociale. En effet, conjuguant les théories de genre, les processus sociaux de « naturalisation » et de hiérarchisation du genre, et le travail sur les mises en scène de la vie quotidienne par Erving Goffman, Claude Zaidman (2007) écrit :

« La production sociale du genre comme dualité (ou bi-catégorisation) fondamentale et hiérarchisée passe par la mise en scène d'une différence naturelle entre les sexes. La conviction du caractère naturel du féminin et du masculin, acquise par socialisation [...] se manifeste dans les situations de vis-à-vis, les interactions sociales dans lesquelles elle s'incarne ».

Le tout est renforcé par les institutions. Cette conjugaison des théories, entre la naturalisation des différences inégales du genre et la mise en scène de ces différences, constitue un dispositif utile pour penser la production des identités sociales par la performance. Par ailleurs, C. Zaidman, sur le couple, déclare à juste titre que la « proximité même [des hommes et des femmes au sein des familles et des liens familiaux] renforce en permanence la mise en scène d'une différence hiérarchisée grâce au *rituel de complémentarité* »⁴⁸. On pourrait évidemment étendre cette conceptualisation aux catégories ethniques et genrées dans les unions interethniques. C'est à travers les actions et interactions que les catégories prennent sens, et se forment de manière oppositionnelle, en complémentarité et donc en comparaison l'une avec l'autre.

Le travail de Judith Butler dans *Gender Trouble* (1990) déconstruit également la mise en scène des genres et des sexualités, déconstruisant ainsi la façon dominante binaire et hétérosexiste⁴⁹ de modéliser le genre et la sexualité. Elle maintient que le travestissement est bien la preuve que le genre n'est que performance et imitation de rôles sociaux de masculinité ou de féminité, exprimé par des symboles physiques et l'interaction sociale. Ce faisant, Butler démontre que les assignations identitaires idéologiquement considérées comme « naturelles » – telles les catégories « homme » ou « femme » – ne sont que le fruit d'un mécanisme social qui rigidifie l'idéologie dominante. Et ce alors que les façons de vivre son genre ou sa sexualité sont multiples, trop nombreuses pour que les catégories sociales existantes – rigidifiées, naturalisées et homogénéisantes – permettent de les exprimer ou parfois même de les penser.

⁴⁸ Claude Zaidman (2007) emprunte ce terme de *Gender Advertisements* par Erving Goffman (1979).

⁴⁹ L'hétérosexisme n'est pas un terme de J. Butler, mais un terme récent produit dans des cercles militants contre l'homophobie. Il se définit comme un système d'oppression qui établit une hiérarchie des orientations sexuelles, où l'hétérosexualité est considérée supérieure et autres orientations sexuelles se voient dévalorisées ou disqualifiées. Cf. Un entretien avec Louis-Georges Tin (Paris, mars 2006), dans « Notre société est largement hétérosexiste », *Le Monde*, 21-10-2008, URL : http://www.lemonde.fr/societe/article/2008/10/21/notre-societe-est-largement-heterosexiste_1109543_3224.html, consulté le 24-04-2010.

4. Performance et imitation : mettre en scène son rôle racisé, genré

Elsa Dorlin (2007) reprend le travail de Judith Butler afin de montrer comment la « race », comme le genre, est performance. Genre et « race » deviennent des produits des rapports de pouvoir, prenant du sens à travers la construction discursive des catégories, certes, mais également à travers la mise en scène des symboles et des corps. Ces performances, dans l'interaction, contribuent à construire et à naturaliser des différences, à les rendre saillantes et à les hiérarchiser. Selon Elsa Dorlin (2007), le genre – la fémininité ou la masculinité – n'existe pas sans sa réitération discursive et mise en scène permanente. Mais E. Dorlin applique cette théorie du genre développé par J. Butler (1990) à la construction de « race » – et des genres racisés – en s'appuyant sur des écrits « postcoloniaux ». Homi Bhabha (2002) appelle cette notion de performance une « imitation coloniale », postulant que les colonisés sont contraints à imiter un rôle déformé des rôles des dominants, rôles dans lesquels ils ne seront jamais considérés parfaitement légitimes, ce qui limite ces mises en scènes à des performances spécifiques, ethnicisés. Il y voit ainsi un moyen de maintenir le pouvoir colonial, puisque les colonisés se trouvent enfermés et contraints dans des rôles spécifiques dépourvus de légitimité.

Frantz Fanon est à la base de cette notion, ayant démontré à travers un regard psychanalytique que le stéréotype limite les possibilités de se définir ou de se présenter socialement : « on demande au Noir d'être son stéréotype, ce faisant c'est l'emprisonner, victime éternelle d'une essence, d'un *apparaître* dont il n'est pas le responsable » (Fanon 1952 : 47). Selon E. Dorlin (2007), « c'est le Blanc qui fait le Noir et c'est le Noir ainsi réifié qui fait le Blanc ». Dans cette conception, la coercition des dominants et le consentement des dominés, conceptualisés par Gramsci, deviennent stéréotypes par des dominants et performance par des dominés. Or, le mimétisme du dominant par le dominé, souligne H. Bhabha, n'est qu'une performance de « l'authentique » dominant, un « masque blanc » (Fanon 1952) d'une mascarade, qui fait de l'acteur l'« objet d'une différence qui est presque pareil, mais pas tout à fait [*almost the same, but not quite*] » (Bhabha 2002, ma traduction). En outre, selon Fanon, même si on n'imité pas les dominants et essaie, en revanche, de revendiquer une performance de l'authenticité précoloniale, on finit par jouer son stéréotype afin de se voir comme authentique, mais cette fois comme « Noir » authentique (Fanon 1952).

Enfin, E. Dorlin applique ces théories de performance et d'imitation – de Butler sur le genre, et de Fanon et de Bhabha sur le racisme colonial – afin de comprendre la performance

des catégories imbriquées dans un système sexiste et raciste. En employant l'exemple de femmes racisées tirées entre un racisme contre le groupe qui leur est attribué et un sexisme dénoncé au sein du groupe, et en invoquant les effets de stéréotypes concernant les femmes « noires » américaines, Dorlin conclut que pour être reconnue dans sa féminité racisée, « il faut l'incarner totalement » ; il faut mettre en scène cette construction de genre pour être valorisée et reconnue comme « femme ».

La mise en scène des catégories sociales naturalisées que l'on se voit attribuer est un concept qui permet l'analyse des catégories elles-mêmes et la nature du consentement des acteurs sociaux. Ces derniers sont contraints en quelque sorte de mettre en scène une version « authentique » ou subvertie de ces catégories produites au sein des rapports sociaux de domination, performance qui ensuite participe à naturaliser les caractéristiques liées à ces catégories. Dans le chapitre qui suit nous envisageons l'articulation de ces rapports sociaux de domination, au sein desquels se créent les catégories, représentations et rôles sociaux à mettre en scène, et dont les systèmes multiples d'oppression ne peuvent être considérés qu'en conjonction les uns avec les autres.

Chapitre 2 : Articuler des rapports de domination : genre et ethnicité dans des systèmes mondialisés

« Dans le racisme, la 'nature' des racisé-e-s incorpore des schémas de sexe : les caractères culturels, mentaux et moraux qui sont attribués à la 'race' sont des métaphores de la différence de sexe. L'énergie, l'initiative, l'individualité s'opposent à la passivité, à la sensualité, à la corporéité : autant de dualismes qui, dans l'histoire des sociétés européennes, ont tracé la frontière entre masculin et féminin, mais aussi entre humanité et animalité »⁵⁰.

Non seulement les processus de naturalisation concernent autant des catégorisations ethniques que de genre, mais ces deux catégories naturalisées se combinent dans les représentations et les stigmatisations. Ceci est notamment le cas dans des sociétés coloniales ou postcoloniales, où par exemple de telles caractéristiques naturalisées et considérées comme inhérentes au groupe, ou à la « race », se voient attribuées aux « Polynésiens » d'une manière qui dépend du genre. La sensualité et la passivité se voient notamment attribuées aux « femmes polynésiennes », par exemple, et des défaillances morales aux « hommes polynésiens ». Le

⁵⁰ Rivera, Annamaria, (dir.) (2000). *Homo sapiens e mucca pazza. Antropologia del rapporto con il mondo animale*, Ed. Dedalo, Bari, cité par Francesca Scrinzi, 2008.

genre est un élément de différenciation sociale qui est étroitement corrélé à d'autres facteurs sociaux tels la catégorie ethnique ou le statut socioéconomique, dont la combinaison influence invariablement l'acteur social, le regard social porté sur lui/elle, et ses choix sociaux et familiaux. Or, le peu de recherches menées sur le sujet des relations interethniques en Polynésie française ne traitent que rarement le facteur de genre⁵¹, facteur qui modifie radicalement les représentations sociales et le positionnement d'un individu au sein des rapports sociaux.

Nous aborderons ici l'épistémologie de ces imbrications des catégorisations dans les études sur les rapports de pouvoir, à commencer par les mouvements et les écrits féministes, qui ont établi la nécessité – et des modalités – d'articuler les rapports de domination raciste et sexiste. On passera ensuite aux recherches postcoloniales qui permettent d'approfondir les façons de théoriser le croisement des systèmes de pouvoir imbriquant catégories de genre, d'ethnicité ou de statut socioéconomique.

A. Racisme et sexisme : des oppressions imbriquées

Séparément, le sexisme et le racisme ont connu une longue histoire de luttes afin d'abolir ces oppressions sociales. Dans un premier temps, la lutte contre le sexisme a une longue histoire, étant notamment portées au devant de la scène après les guerres mondiales. Par exemple, le journal *La Française*, à revendication féministe fondée en 1906, a gagné du terrain après la première guerre mondiale, même si les raisons tiennent surtout à la nécessité de garantir que les femmes françaises et leurs enfants puissent maintenir des droits à la nationalité française, si le pays voulait garder comme « les leurs » les très nombreux enfants nés de maris étrangers (Camiscioli 2004). Par ailleurs, la deuxième guerre mondiale, et la pénurie de main-d'œuvre masculine qu'elle a entraîné, a soulevé la nécessité, la justesse et les revendications pour intégrer les femmes pleinement dans le monde du travail. La lutte contre le sexisme était ensuite mise en exergue lors des mouvements sociaux à partir des années soixante.

De même, depuis l'instauration par les puissances coloniales de systèmes esclavagistes et coloniaux, le racisme a suscité de nombreux mouvements et écrits sur ce sujet, dont notamment Frantz Fanon ou Aimé Césaire qui ont écrit dans les années cinquante sur les rapports de domination raciste aux Antilles, ou Albert Memmi qui évoque, vers la même

⁵¹ Avec quelques exceptions, dont notamment la thèse de Deborah Elliston (1997) ; plusieurs aspects de l'ouvrage *Des Tahitiens, des Français* par Bruno Saura (2004a) ; ou des travaux portant, de manière uni-ethnique, sur les femmes polynésiennes. Ces derniers travaux comprennent notamment l'anthologie dirigé par Sonja Faessel (1996) ou encore *Tahitiennes...* par Christine Langevin (1990).

époque, le racisme colonial en Tunisie coloniale. Malgré les longues histoires de ces mouvements contre le sexisme et le racisme, l'articulation entre ces deux oppressions restait rare ou peu visible. Or, les multiples oppressions se combinent, et les mouvements qui combattent leurs effets combinés proposent des schémas théoriques pour penser leur imbrication.

1. Vers un « féminisme antiraciste » et un « antiracisme féministe »

Dans les années soixante-dix aux Etats-Unis sont nés des mouvements menés par des groupes divers aujourd'hui connus comme « des féministes noires américaines » qui soulignent la nécessité d'articuler des oppressions sociales⁵². Ces mouvements critiquent les mouvements féministes menés par des femmes « blanches » appartenant aux classes moyennes ou supérieures, soulignant que, bien qu'appartenant à une catégorie sociale opprimée pour leur genre, la catégorie de « femmes » se divisait par des catégories, d'ethnicité ou de classe, qui modifiaient les revendications. Le monde privé et domestique, par exemple, considéré comme un lieu d'oppression pour les femmes « blanches », est pour d'autres femmes un lieu de protection de discriminations rencontrées dans le monde public (cf. Curiel 2007, hooks 1981)⁵³. Ainsi, ces féministes avancent que, même si le sexisme atteint toute femme, cela ne suffit pas pour forger un lien entre toutes les femmes, qui sont fragmentées par d'autres rapports de pouvoir, notamment classe et « race ». Décrivant cette aliénation des « femmes noires » américaines vis-à-vis du féminisme « blanc », Hazel Carby avance que le fait que « les femmes blanches sont dans un rapport de pouvoir d'opresseur de femmes noires [...] compromet toute théorie et pratique féministe fondée sur la notion de simple égalité »⁵⁴.

Bell hooks (1981) illustre comment, pendant les mouvements féministes et abolitionnistes de la fin du 19^e siècle aux Etats-Unis, les femmes étaient divisées par « race » et classe. Elle argumente que l'évolution historique des idéologies issues des rapports de force en Amérique, et le manque résultant de la part de la société dominante de prendre en compte les perspectives de femmes pauvres et non-blanches, a renforcé le sexisme, le racisme et le

⁵² Cf. Laetitia Dechaufour (2007) pour un résumé des vagues et pensées féministes.

⁵³ Hooks écrit : « Tandis que les militantes blanches peuvent expérimenter la famille en premier lieu comme une institution oppressive [...] beaucoup de femmes noires trouvent que la famille est la moins opprimante des institutions » (bell hooks, *Feminist Theory: from margin to center*, Boston, MA, South End Press, 1984, cité par Poiret, 2005, p.201). Quant à l'usage de minuscules dans l'écriture de son nom : « L'auteure a repris le nom d'une de ses aïeules, qui était esclave. Il s'écrit sans majuscule pour signifier le caractère approprié, réifié du statut d'esclave » (Poiret 2005 : 200).

⁵⁴ Hazel Carby (1982 :213-4), citée dans D. Haase-Dubosc & M. Lal, 2006, p.34.

« classisme »⁵⁵, dont les femmes noires continuent à subir les effets. Hooks emploie le discours « *Ain't I a Woman ?* » prononcé par une ancienne esclave, Sojourner Truth, à la convention nationale des femmes en 1851 (à Worcester, Etats-Unis), pour mettre en avant l'historicité de l'exclusion des femmes noires des luttes féministes. Ce discours légendaire, prononcé devant le mouvement national des femmes, a eu lieu à une période où ce mouvement a voulu se distinguer du mouvement abolitionniste (l'esclavage étant aboli dans tout le pays seulement en 1865). Sojourner Truth avait dévoilé le paradoxe des mouvements féministes qui, tout en se prononçant au nom de toutes les femmes, excluait les femmes non-« blanches ». Etre « femme » dans les yeux des dominants était implicitement être « femme blanche de classe moyenne ». Elle aurait dit :

« Les hommes disent que les femmes ont besoin d'être aidées [...] lorsqu'elles franchissent un obstacle et qu'elles doivent avoir les meilleures places partout. Personne ne m'a jamais aidé à porter des fardeaux ou à franchir une flaque de boue, ni ne m'a jamais donné la meilleure place. Et pourtant, ne suis-je pas une femme [*Ain't I a woman!*] ? »⁵⁶.

Ce discours, bien applaudi, était le début de maints mouvements américains pour montrer les inégalités qui recoupent la catégorie et les mouvements des « femmes », souvent employé politiquement comme catégorie homogène.

Quant aux luttes contre le racisme, le colonialisme ou l'esclavage, celles-ci avaient souvent été menées au *nom* de toutes les personnes racisées, mais à l'exclusion, encore une fois, des femmes racisées, ainsi renforçant un sexisme au sein de mouvements antiracistes. Dans les colonies et territoires français, par exemple, c'était les hommes colonisés qui ont été intégrés dans l'arène politique par le droit de vote, alors que les femmes de toute appartenance ethnique demeuraient exclues. Un processus similaire a eu lieu aux Etats-Unis où, dans les années soixante, le *Black Liberation Movement*, mené par des hommes, aurait cherché à dépasser des divisions raciales en renforçant des divisions sexistes. L'exploitation historique des femmes « noires » par les hommes « blancs » était employée pour fonder une désapprobation des couples interracial, tout en stigmatisant seulement cette configuration précise de couples interracial (hooks 1981). Construites dans des rapports sociaux de pouvoir, la liberté et la masculinité des hommes « noirs » passeraient ainsi par la domination

⁵⁵ Bell hooks (1981) suggère que ceci explique les chiffres très peu importantes de femmes noires à participer dans le mouvement féministe des années 1970, malgré leur soutien idéologique du mouvement.

⁵⁶ Cette traduction vient de C. Poiret, 2005, p.199, dont la source du texte est dans Bert Loewenberg & Ruth Bogin (Eds.) (1976). *Black Women in Nineteenth-Century American Life. Their Words, Their Thoughts, Their Feelings*, Pennsylvania State University Press.

« des corps de toute femme » (hooks 1981), qui se traduit également par la construction de normes différenciées dans le choix du conjoint, selon les appartenances de « race » et de genre.

De même, des mouvements américains féministes se sont servis des mouvements antiracistes pour montrer les paradoxes dans les systèmes d'oppressions⁵⁷, sans pour autant contrer le racisme. Quand le *Civil Rights Act* est en discussion au Congrès américain, le *National Woman's Party*, représenté au Congrès par Martha Griffiths, s'étonne que cet Acte protégerait tous les « Noirs » contre des discriminations, mais toujours pas les femmes « blanches » (cf. Poiret 2005 : 199-200). Leur argumentation soulignait que les femmes « noires » seraient protégées, mais non pas les femmes « blanches », ainsi créant un cadre d'analyse qui divisait les catégories par ethnicité genrée. En se fiant à la hiérarchie qui mettraient tout Blanc(he), homme ou femme, au dessus de la cause « noire », les femmes blanches faisaient appel au sentiment racial afin de défendre leurs intérêts en tant que femmes.

C'est avec ces interdépendances des mouvements antisexiste et antiraciste que les femmes « noires » aux Etats-Unis ont pu être exclues des deux mouvements qui défendaient les inégalités majeurs qui les touchaient⁵⁸. Angela Davis (1983) fait remarquer que ce n'est que lors de nouvelles formes d'oppression – en fin 19^e siècle, quand les classes ouvrières dans les usines de textile ont comparé leurs conditions de travail à l'esclavage, et plus tard quand des féministes emploient le terme « esclavage » pour décrire le contrat de mariage – que les causes pour l'égalité de droits au nom du genre, de « race » et de classe ont pu se rejoindre.

En 1974 se forme aux Etats-Unis la *Combahee River Collective*⁵⁹, un mouvement pionnier d'un « féminisme noir américain » qui réunit des femmes afro-américaines afin de lutter contre les oppressions multiples qu'elles subissent en raison de leurs appartenances sociales. Dans leur *Declaration* en 1977, elles se déclarent activement engagées dans la lutte contre l'oppression raciste, sexiste, d'orientation sexuelle et de classe, et cherchent à développer une analyse basée sur le fait que les principaux systèmes d'oppression sont

⁵⁷ Certaines féministes « blanches » ont été inspirées par le succès de la Convention Internationale contre l'Esclavage et ont convaincu, en deuxième moitié du 19^e siècle, Frederick Douglass, abolitionniste né esclave et devenu homme politique, à défendre le droit de vote pour les femmes. Il a ensuite présenté le mouvement féministe au mouvement abolitionniste, qui le soutenait.

⁵⁸ Ayant retracé l'imbrication de mouvements abolitionnistes et féministes dans son livre *Femmes, race et classe*, Angela Davis (1983) remarque que les femmes noires étaient absentes, autant dans la *Seneca Falls Convention* (1848), la première à défendre les droits des femmes, que dans les associations – telle « femmes de New York » – qui luttèrent contre l'esclavage.

⁵⁹ Le nom fait référence au traversier de la rivière Combahee en Caroline du Sud par Harriet Tubman pendant la guerre de sécession aux Etats-Unis en 1863. Militante abolitionniste afro-américaine, elle y a dirigé un raid pour libérer des centaines d'esclaves. Ce fut une première dans l'histoire du pays qu'une opération militaire a été planifiée et dirigée par une femme.

imbriqués [*interlocking*]. « Les plus grands systèmes d'oppressions s'entremêlent. La synthèse de ces oppressions crée les conditions de nos vies », écrivent-elles, mettant en avant une proposition politique contre toute oppression par catégorisation sociale identitaire essentialisée, qui s'entremêle avec le système économique et matériel. Ce faisant, ces militantes de la *Combahee River Collective* participent à « tracer plus nettement notre route future vers un féminisme antiraciste, anticolonial et anticapitaliste » (Benelli *et al.* 2006 : 11). Leur déclaration attire l'attention notamment sur la nécessité de théoriser l'imbrication de ces oppressions multiples, et leur pensée a eu un fort impact sur le féminisme, le postcolonialisme et les façons de théoriser les rapports de domination. Je ferai usage dans cette recherche des nouvelles perspectives et façons de théoriser les rapports sociaux de domination apportés par ce collectif et les mouvements annexes, sans pour autant me reconnaître dans les « politiques de l'identité » (*identity politics*) qu'elles revendiquent, qui feront l'objet d'une discussion plus loin.

« Race » et classe

Grâce notamment aux « féministes noires américaines », de nombreuses théorisations et mouvements naissent qui se focalisent sur la multiplicité des oppressions imbriquées. Il s'agit, notamment en termes de recherche sur les rapports de domination, de ne pas privilégier l'un ou l'autre des systèmes d'oppression, dont la classe a longtemps été prioritaire à la suite de Marx. Il est désormais évident que, du fait de leur imbrication, la construction de catégories de différence et la distribution de ressources matérielles ne peuvent être séparées. Comme des recherches sociologiques et féministes l'ont montré par rapport au genre (Guillaumin 1992 ; Delphy 2008), la « race » comme façon de différencier entre acteurs sociaux est bien socialement construite au sein des rapports de pouvoir, matériel et symbolique, et non l'inverse.

Par ailleurs, les différences « raciales » participent à occulter ces rapports de pouvoir. Comme a fait remarquer Louis Wirth en 1945, un groupe minoritaire n'est pas formé par sa différence culturelle, mais par son rapport social à la société majoritaire⁶⁰. « *It is not the specific characteristics [...] that mark a people as a minority but the relationship of their group to some other group in the society in which they live* »⁶¹. Les « illusions » de différences culturelles qui résultent de ces rapports minoritaires-majoritaires occultent des

⁶⁰ On entend ici le sens voulu par L. Wirth par rapport aux termes « minoritaire » et « majoritaire », en quoi : « Le concept de minorité, pour la sociologie de relations inter-ethniques, n'est pas [...] d'ordre statistique, quantitatif. Il ne réfère pas à des ensembles collectifs moins nombreux, mais à des ensembles collectifs dominés » (Simon P.-J. 1999: 130).

⁶¹ Louis Wirth (1945). *The Ghetto*, University of Chicago Press, Chicago, cité par Winter, 2004, p.15.

conflits ou stratifications d'ordre social et économique (Bayart 1996). John Rex (1986) caractérise les relations interraciales plus spécifiquement par des conflits entre groupes sociaux, conflits qui résultent dans des groupes racialement catégorisés et qui se localisent de manière distincte dans la stratification sociale. S'appuyant sur le concept wébérien de « statut social » dans son étude de la catégorisation des « Blancs » et « Noirs » en Grande Bretagne, J. Rex montre comment des conflits entre groupes économiques résultent, à travers la discrimination raciale, en une hiérarchie de statuts et de l'exclusion basées sur des critères « raciaux ».

Ces conceptualisations correspondent aux liens entre constructions de catégories ethniques et rapports de pouvoir structurels et matériels en Polynésie française, comme dans d'autres territoires colonisés. La distribution inégale de ressources matérielles participe à la création de catégories hiérarchisées, comme l'analyse des entretiens le montrera plus loin. Les inégalités matérielles participent ainsi à renforcer les représentations ethniques qui sont naturalisées et hiérarchisées et qui, à leur tour, deviennent source de distribution différenciée et inégale des chances, qu'il s'agit de l'école, du marché de travail ou des marchés matrimoniaux. Nous verrons de plus près ces aspects structurels du contexte tahitien dans la deuxième partie de la thèse.

Malgré l'importance de la matérialité des différences socioéconomiques entre catégories ethniques ou genrées, cette recherche s'attachera aux représentations, et ainsi à l'idée de « statuts » socioéconomiques plutôt qu'à celle de « classes ». Il y a plusieurs raisons pour ce choix. A la différence de Karl Marx, Max Weber a employé la notion de « groupes de statut », ce qui correspond plus précisément au contexte tahitien et particulièrement à la catégorie ethnique de « demi », que nous verrons en détail plus loin. Comme dans le sens de « statut » élaboré par M. Weber, des symboles de statut telle une généalogie, un diplôme ou ses sphères d'influence politique peuvent être aussi influentes que son positionnement dans la production économique (cf. Winter 2004). D'autre part, il ne s'agit pas à Tahiti d'une conscience de classe, même si les inégalités matérielles fondent l'animosité entre catégories qui prennent la forme de « race » ou d'ethnicité. Comme il a été constaté chez d'autres groupes subordonnés, tels des mouvements féministes, « Les revendications d'égalité se transforment en revendications 'd'identité' » (Delphy 2001 : 9). En outre, la notion de « classe » nous sera moins utile puisque la recherche s'attache aux représentations, valorisations, infériorisations et usages discursifs, tandis que la matérialité ou les différences entre salaires ou catégories socioprofessionnelles des personnes interviewées ne font pas l'objet des recherches. En revanche, les statuts ou valorisations attribués aux catégories feront bien objet de l'analyse,

afin de tisser des liens entre les constructions discursives de genre, d'ethnicité et de statut socioéconomique.

2. Le mythe du matriarcat : un exemple de « racisme genré »

Sans pour autant négliger le caractère transversal des notions de classe ou de statut dans les rapports sociaux, des recherches sociologiques, à l'instar des mouvements féministes, soulèvent largement l'imbrication d'ethnicité et de genre dans les rapports de domination. Avtar Brah remarque par exemple que « les ethnicités sont toujours genrées » et peuvent venir à renforcer des divisions de classe ou de caste » (Brah 1993 : 214). De la même manière, Philomena Essed (2002) évoque la notion de « racisme genré » (*gendered racism*) pour indiquer ce même fait, que « toute identité raciale [...] est expérimentée d'une manière genrée et, réciproquement, toute identité de genre est expérimentée d'une manière raciale particulière » (Poiret 2005 : 205). Le « racisme genré » décrit par Philomena Essed (2002) se révèle être une notion pertinente dans le cas de la Polynésie française. P. Essed a employé ce terme pour évoquer la domination matriarcale supposée dans les communautés noires américaines des années cinquante. Ce mythe était construit, dans le discours dominant, comme l'origine des problèmes de la communauté noire ; les femmes « noires » qui travaillaient étaient accusées d'enlever le rôle de « chef de famille » aux hommes « noirs ». Les femmes étaient ainsi dépeintes comme responsables de la situation infériorisée de toute la communauté « noire », tandis que les hommes « noirs » étaient dépeints comme dangereux, irresponsables, des pères absents ou des conjoints violents.

Le mythe du matriarcat est un exemple d'une idéologie née dans des rapports de domination, et également de comment des normes patriarcales peuvent être utilisées afin de stigmatiser une communauté ethnicisée. Un mythe de matriarcat existe dans les discours concernant la Polynésie française, mais également concernant d'autres anciennes colonies, telles les Antilles françaises. En traitant les manifestations aux Antilles contre la vie chère en 2009, par exemple, un journal du soir évoque l'usage fréquent de l'assistance sociale dans « cette société matriarcale », attribuant le recours à cette assistance de la part des femmes à leur indépendance des hommes, et suggérant que cela pourrait exacerber leur domination sur ces derniers. L'identification dans les recherches et discours médiatiques anglo-saxons d'une famille « caribéenne », différente en organisation familiale, « qui serait diamétralement opposé au 'modèle bourgeois' ; c'est-à-dire, à la famille nucléaire, patriarcale » a conduit à un mythe d'un système caribéen « matriarcal » (Condon & Byron 2008). Le mythe du matriarcat

persiste, combinant formes d'organisation socioculturelle, appartenance ethnique, genre et classe, malgré les réalités contradictoires.

Bell hooks (1981) et Angela Davis (1983) ont décortiqué ce mythe, montrant comment cette représentation a été socialement construite aux Etats-Unis. Elles font remarquer que les femmes « noires » étaient forcées à faire du travail qui n'était pas considéré approprié pour les femmes « blanches » de classes moyennes et supérieures, autant pendant l'esclavage où le travail était dur et physique, qu'après l'abolissement de l'esclavage, où le travail sur le marché discriminatoire était souvent désagréable ou dévalorisant. Par ailleurs, le besoin de travailler de la part des classes populaires a fait qu'un même modèle patriarcal de classes moyennes et supérieures – de l'homme au travail et de la femme au foyer – n'était pas envisageable. Ces faits ont été utilisés comme preuves d'un côté « masculin » de la figure de « la femme noire », et donc pour « féminiser », « déviriliser » ou « dévaloriser » la figure de « l'homme noir ».

Un rapport gouvernemental (*The Negro Family: The Case for National Action*) par l'universitaire Daniel Moynihan en 1965 a ancré ce stéréotype d'une domination des femmes dans les communautés « noires ». Il écrit : « on a imposé à la communauté noire une structure matriarcale qui la met en marge de la société américaine, qui freine sérieusement l'évolution du groupe et écrase l'homme noir. Cette situation rejaillit sur la plupart des femmes noires » (cité par Davis 1982 : 23). Selon ce rapport, « le matriarcat qui règne dans la famille noire constitue un 'nœud de pathologies' morales, sociales et politiques : taux élevé de divorces, d'unions 'illégitimes', 'cycle de la pauvreté' et de la délinquance et, du fait de la dépendance envers les l'Etat social, ruine de ce dernier » (Dorlin 2007). Selon cette rhétorique, les problèmes sociaux de l'ensemble de la communauté « noire » sont attribués, non pas aux rapports de domination exercés par la catégorie de « blancs », mais à des rapports de domination exercés par des « femmes noires », et donc aux rapports de genre internes et propre à cette communauté.

Angela Davis (1983) enracine la production du mythe du matriarcat dans l'histoire de l'esclavage, qui a engendré des rapports inter-genre dans la communauté noire plus égalitaires que dans les communautés dominantes. Elle retrace l'histoire de l'esclavage et de l'abolition en analysant les rapports de domination entre sexe et race, et leur rapport avec la classe. Elle remarque que, dans les familles d'esclaves aux Etats-Unis, le travail se faisait de manière indifférenciée puisque chacun était sous les ordres, de manière égale, des maîtres « blancs ». Selon Angela Davis, l'égalité des sexes qui en serait née a eu comme effet de transformer : « l'égalité 'négative', née d'une égalité dans l'oppression, en égalitarisme positif dans leurs

rapport sociaux » (Davis 1983: 28-9). Or, selon le regard dominant où la domination masculine constituait la norme, ce que l'on pense être une domination par les femmes ou « un pouvoir féminin débilitant ressemble davantage à une égalité sexuelle inconnue des blancs et peut-être même des noirs de la génération d'après-guerre »⁶². Une certaine égalité des sexes imposée pendant la période esclavagiste était plus tard interprétée comme une domination féminine en comparaison avec le statut plus inégalitaire des femmes « blanches » dans une société patriarcale.

Elsa Dorlin (2007) pousse l'interprétation plus loin, à la suite des études postcoloniales qui situent le sexisme raciste dans les contextes de pouvoir colonial. Elle montre comment le mythe du matriarcat oppose « deux faces antinomiques d'une féminité normative : la maman et la putain ». Ces faces, construites « autour d'un motif idéologique », opposent la moralité et la pureté – qui seraient propres aux « Blanches » – à l'immoralité qui serait propre aux « Noires ». Par rapport aux hommes « noirs », les « Noires » sont construites comme dominantes. Se saisir du pouvoir des hommes sur les femmes « implique nécessairement l'effémination des hommes noirs et la virilisation des femmes noires ». Ces « mutations de genre (des femmes qui deviennent des hommes, des hommes qui deviennent des femmes) » que serait le matriarcat (Dorlin 2007) ont été employées dans le discours dominant pour justifier une domination sur la communauté « noire » dans son ensemble. Ainsi la représentation de domination masculine comme normative, qui serait l'inverse de sa forme matriarcal projetée sur la communauté racisée, sert la domination raciste. Ces constructions, de représentations ethniques genrées dans le discours dominant, constituent donc un exemple de l'instrumentalisation des rapports de genre pour justifier des rapports inégaux de « race ».

On peut également souligner la réciprocité des stéréotypes genrés, la victimisation ou la représentation « matriarcale » des femmes ethnicisées servant à dévaloriser ou émasculer les hommes de la même appartenance ethnique. A l'inverse, l'image des femmes ethnicisées comme victimes de leur culture, ou de la violence des hommes de la même appartenance ethnique, sert également à dévaloriser ces derniers. La projection d'un sexisme chez des groupes dominés participe non seulement à l'occultation des « éléments transversaux à tout système patriarcal » (Benelli *et al.* 2006 : 4), mais surtout à stigmatiser le groupe censé être sexiste, comme nous verrons également dans le cas de la Polynésie française. C'est ce que montrent Nacira Guenif-Souilamas et Eric Macé (2004) dans leur ouvrage *Les féministes et le garçon arabe*, dévoilant comment certains discours politiques, médiatiques et féministes

⁶² Eugène D. Genovese (1974). *Roll, Jordan, Roll*, Pantheon, New York, p.500, cité par Davis, 1983, p.29.

républicains dépeignent le « garçon arabe » comme personnage qui « voile et viole les filles », qui est donc « triplement étranger à la modernité » : modernité laïque ; modernité républicaine qui va de pair avec l'ethnicité française ; et modernité féministe égalitariste (Guenif-Souilamas & Macé 2004 : 11).

Kimberle Crenshaw (2005) a argumenté qu'aux Etats-Unis un processus inverse est en œuvre, mais dont les effets sont tout aussi néfastes. En effet, elle montre que l'imbrication des luttes contre le sexisme et le racisme a plutôt mené à l'occultation de la violence conjugale dans les communautés résidentielles majoritairement « noires ». Les politiques féministes se disent « toutes les femmes en souffrent », et les politiques antiracistes se disent « on ne veut pas stéréotyper encore plus la communauté de couleur ». Sa revendication est ainsi le contraire de ce que l'on constate en France aujourd'hui, où la médiatisation des « tournantes » dans les banlieues ethnicisées ou encore les mouvements féministes des femmes des « quartiers populaires » tels Ni Putes Ni Soumises⁶³, participent malgré eux à attribuer la violence et les représentations sexistes à une communauté considérée en termes à la fois spatiaux (banlieue), socioéconomiques (pauvre), ethno-culturels (arabe), religieux (musulman) et genrés (masculin)⁶⁴. Ces exemples de racisme genré, de mythes de matriarcat et les rapports sociaux de pouvoir qu'ils dévoilent seront bien utiles dans l'analyse de ce mythe du matriarcat à Tahiti, mythe qui sera traité plus loin dans l'analyse des entretiens.

3. L'articulation des oppressions sociales : matrices et intersectionnalité

Toujours dans les années soixante naît un féminisme « noir » autour de Frances Beal⁶⁵ dont le manifeste, *Double Jeopardy: To Be Black and Female* (1969), propose ce concept afin de capturer le sens de ce que c'était d'être à la fois une femme et noire au sein d'une société capitaliste, raciste et sexiste. Or, le concept de *double jeopardy* sera l'objet de critiques théoriques en raison de la notion « additive » sous-entendue ; des théoriciennes se demandent si on pourrait supposer que celles qui sont femmes, noires, pauvres et homosexuelles subiraient une sorte de *quadruple jeopardy*. Deborah King (1988) argumente que le modèle « additif » des systèmes d'oppression ne suffit pas, et propose de penser en termes d'oppressions « multiples », c'est-à-dire en multipliant plutôt qu'en additionnant les

⁶³ Cf. leur site <http://www.niputesnisoumises.com/>, consulté le 26-4-2010.

⁶⁴ Sur cette dévalorisation attachée aux mouvements féministes à travers les médias, cf. Hamel 2005 ; Mucchielli 2005 ; Souilamas & Macé 2004.

⁶⁵ Il faut souligner que F. Beal incorpore également la notion de capitalisme dans sa critique des oppressions, débutant avec une critique du système capitaliste - « le système » - qui oppresse selon des lignes de genre et de « race ».

oppressions : (racisme) x (sexisme) x (classisme). Elle évoque « le péril multiple » des multiples formes de subordination auxquelles sont confrontées les lesbiennes, les femmes de couleur, les femmes pauvres et les ouvrières (cf. Fraser 2005 : 37). La question qui se pose aux activistes devient, donc : comment penser les identités et oppressions multiples afin de lutter contre ces dernières ?

La philosophe Marilyn Frye (1983) suggère l'analogie de la « cage à oiseau » pour saisir la nature des oppressions qui, s'entrecroisant, sont en tension les unes avec toutes les autres dans l'oppression de toutes les femmes. Cette analogie illustre comment un système d'oppression peut limiter la liberté sociale de certaines catégories imbriquées, en raison des différentes oppressions dont chacune est conceptualisée comme un « barreau » de la cage à oiseau. Alors que, isolé, un barreau n'est guère redoutable, en combinaison ils créent un système entrecroisé – mais transparent en apparence – qui limite la liberté des catégorisées (cf. Rothenberg 2003 : 21). Bien qu'un modèle parlant, les « barreaux » dans cette conceptualisation semble néanmoins limiter la place pour des exceptions ou des stratégies efficaces des acteurs face aux discriminations.

Dans un essai souvent référencié, l'historienne Gerda Lerner a proposé que les dominances par sexe, classe et race ont toujours été imbriquées (*interrelated*) et inséparables. Elle écrit : « la forme que la classe a pris depuis le départ était genrée et raciste. La forme que le racisme a pris depuis le départ était genrée et classiste. La forme que l'Etat a pris depuis le départ était patriarcal »⁶⁶. G. Lerner souligne ainsi l'imbrication inséparable de ces constructions, représentations et oppressions multiples.

Des imbrications on passe aux « interrelations » (Rothenberg 2003) ou « interconnexions »⁶⁷, qui vise à conceptualiser les complexités des inégalités et les manières multi-facettées d'aborder leur éradication. Avtar Brah (1993) propose alors d'analyser les « interconnexions » entre racisme, classe, genre et sexualité, et maintient notamment qu'il faut prendre en compte la « positionnalité » des différents racismes ; il ne s'agit pas d'analyser les représentations et les différences, mais de voir *qui* les définissent. Cette notion sera effectivement prise en compte dans l'analyse des entretiens, où l'on verra que les stéréotypes, représentations ou stratégies peuvent dépendre de la « positionnalité » de celle ou celui qui les avance. Définir la position au sein de la matrice sociale de ceux qui définissent la

⁶⁶ Traduction libre d'une citation en anglais de Gerda Lerner (1990). *Journal of Women's History*, vol.1, n°3, pp. 106-122. In P. Rothenberg, 2003, p.20.

⁶⁷ Notion que Paula Rothenberg (2003) attribue à Kum-Kum Bhavnani (2002), en dépit de l'existence précédente du travail d'Avtar Brah (1993).

différence peut permettre de discerner des processus sociaux derrière les constructions sociales.

L'aspect structurel, complexe et imbriqué des rapports de domination est également conceptualisé comme une « matrice de domination » pour reprendre les termes de Patricia Hill Collins (1990). Cette « matrice de domination », un des outils conceptuels sur lesquels repose cette recherche, vise à décrire comment chacun est doté de degrés variables de « pénalité et privilège » en fonction des « systèmes » multiples d'oppression qui cadrent la vie quotidienne de tous. Ainsi, la « matrice de domination », multicouche, ne créerait que peu de victimes ou d'opresseurs « purs ». A l'instar de la *Combahee River Collective* et s'inscrivant dans le courant de la pensée politique du « féminisme noir » aux Etats Unis, Patricia Hill Collins emploie également le terme d'oppressions entrecroisées (*interlocking*) afin de considérer comment les structures macrosociales créent les différentes positions sociales en leur sein. Elle soutient qu'il faut :

« se confronter au nœud complexe que forment les relations qui unissent la classification biologique, la construction sociale de la race et du genre comme catégories d'analyse, les conditions matérielles qui accompagnent ces constructions sociales changeantes et la conscience des femmes noires sur ces thèmes » (Curiel 2007 : 124).

Bien que sera rejeté l'importance d'une « conscience » qui serait née de sa position sociale dans le « nœud complexe » des rapports sociaux de domination, la notion de « matrice de domination », y compris son importance des conditions matérielles, sera utile pour conceptualiser les rapports de pouvoir dans la société tahitienne.

L'intersectionnalité : concept théorique et militant

Enfin, un outil conceptuel qui sera employé afin de conceptualiser les rapports sociaux multiples – qui dans cette recherche croisent notamment genre, appartenance ethnique et statut socioéconomique – est le concept d'« intersectionnalité ». Cette notion proposée par Kimberlé Crenshaw (2005) vise également à conceptualiser les identités qui se trouvent à l'intersection des oppressions multiples, « au point d'intersection des catégories ». Il s'agit de concevoir l'interaction des différentes catégories dans les rapports sociaux, de modéliser les « rapports entre les multiples dimensions et modalités des relations sociales et de la formation des sujets »⁶⁸.

⁶⁸ Leslie McCall, « The Complexity of Intersectionality », *Signs*, vol.30, n°3, 2005, pp.1771-1800, p.1771, traduit et cité par Purtschert P. & Meyer K., 2009, p.128.

K. Crenshaw emploie ce terme dans un sens conceptuel mais également militant, soulignant que les catégories identitaires sont bien des outils politiques dont les sens peuvent être subvertis par les groupes subordonnés⁶⁹. Cette thèse avait déjà été avancée par des travaux fondateurs sur l'ethnicité, dont ceux de N. Glazer et D.P. Moynihan (1970), pour qui l'ethnicité était une nouvelle forme d'appartenance qui, d'une part, rentre en concurrence avec la classe comme élément essentiel de la différenciation sociale et, d'autre part, de ce fait devient une arme symbolique dans des stratégies de revendication de ressources économiques et de conquête de pouvoir politique. Dans cette veine, K. Crenshaw souligne l'utilité de maintenir des statistiques comportant des catégories identitaires, puisque le positionnement d'un individu à « l'intersection » d'identités opprimées correspond souvent à un accès différentiel à des ressources matérielles, autant par son parcours individuel que par ses réseaux familiaux ou sociaux.

Dans ce débat virulent concernant l'usage institutionnel de catégories « ethniques », certains chercheurs soulignent les dangers de la catégorisation, puisque celle-ci peut renforcer les frontières et la perception des catégories comme réalités sociales, essentialisées⁷⁰, et puisque la catégorisation, en tant que différenciation, renvoie forcément à une inégalité (De Rudder 2000). Pour Crenshaw, l'intersectionnalité permet de résoudre la tension entre deux fausses prémisses dans les mouvements pour l'égalité. D'une part, l'intersectionnalité serait une meilleure solution aux politiques de l'identité (*identity politics*) qui exigent l'appartenance aux catégories identitaires afin de lutter contre leurs oppressions, mais dont l'essentialisation peut être un « effet secondaire ». D'autre part, l'intersectionnalité ne nierait tout de même pas l'existence sociale ou l'utilité politique de catégories identitaires, ce qui répond de l'autre côté à ce qu'elle appelle « constructivisme vulgaire », qui serait la négation de l'existence des catégories identitaires simplement parce que celles-ci sont le fruit de constructions et rapports sociaux (Crenshaw 2005 : 80). Patricia Purtschert et Katrin Meyer (2009 : 128) soulignent à ce titre qu'il est indispensable que « les études de l'intersectionnalité rappellent leur propre généalogie politique », puisque les rapports de pouvoir sociaux, politiques et idéologiques, et les oppressions multiples et imbriquées qui y naissent, sont ce que les luttes cherchent à renverser.

⁶⁹ Dans le domaine juridique de l'Amérique du Nord, l'analyse intersectionnelle a donné ses fruits à partir des années 80, ayant un impacte dans la défense des droits de personnes discriminées par multiples facteurs. Le *Critical Race Feminism*, né de *Critical Race Theory*, avait comme but de créer des théorisations et outils politiques et juridiques pour analyser, défendre et libérer des oppressions multiples (cf. Poiret 2005: 216).

⁷⁰ En effet, qu'elles s'engagent contre les oppressions ou pas, qu'elles soient efficaces ou pas, « les luttes pour la reconnaissance sont des activités créatrices de frontières » (Lamont & Bail 2005).

Enfin, d'autres chercheurs tentent de dépasser les notions d'imbrication ou d'intersectionnalité, telle que Danièle Kergoat (2009), qui met l'accent sur la « consubstantialité des rapports sociaux », qu'elle définit comme un « nœud » d'interdépendance, s'appuyant sur plusieurs exemples. Si ce concept de « nœud » était également proposé par P.H. Collins et d'autre théoriciennes, le terme « *coextensifs* », que D. Kergoat emploie pour mieux décrire la nature de ce nœud de rapports sociaux, souligne la notion clé que « les rapports sociaux de classe, de genre, de 'race', se reproduisent et se co-produisent mutuellement » (Kergoat 2009 : 112). Cette recherche montrera comment à Tahiti la nature « coextensive » des rapports sociaux de genre et d'ethnicité, en se maintenant mutuellement, créent des systèmes imbriqués de domination.

4. Nouveaux féminismes face à l'articulation des systèmes complexes de domination

Les théorisations sur l'imbrication des oppressions, détaillées ci-dessus, ont été étendues à d'autres types d'oppressions. Cette ouverture est cruciale afin de ne pas générer de nouvelles hégémonies, même si certains chercheurs telle Cornelia Klinger résiste à l'incorporation sans fin des oppressions dans les théorisations intersectionnelles, afin de ne pas « aboutir au vague *et cetera* qui résulterait de l'énumération des lignes de démarcation plus ou moins importantes et multipliables à volonté »⁷¹. Néanmoins, comme le font remarquer P. Purtschert et K. Meyer, les mouvements politiques et les discours émancipateurs « sont eux-mêmes toujours constitués de façon hégémonique ». Elles citent l'exemple du discours révolutionnaire français contre l'Ancien régime qui, malgré un discours universaliste sur l'humanité, « se révèle être masculin, bourgeois, d'Europe de l'Ouest et blanc » (Purtschert & Meyer 2009 : 134-5).

Les oppressions imbriquées – et les rapports sociaux de domination influant sur les catégorisations, représentations et interactions sociales – ne peuvent se réduire aux genres, « races », classes, et sexualités, mais se situent dans des contextes régionaux, nationaux et mondialisés. Le marché capitaliste à échelle mondiale et l'histoire coloniale et impériale participent à d'autres types d'oppressions tout aussi réelles. Avant les années 80 cet aspect de rapports sociaux de domination n'a été que peu incorporés au sein des mouvements anticoloniaux et féministes – et de ce fait au sein des théorisations sur les imbrications. L'émergence d'une conscience sociale des liens entre sexisme, racisme et domination de

⁷¹ Cornelia Klinger (2003). Ungleichheiten in den Verhältnissen von Klasse, Rasse und Geschlecht. In Knapp G.-A., Wetterer A. (dir.), *Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik II*, Münster, pp.14-48, p.25, cité par P. Purtschert & K.Meyer, 2009, pp.136-7.

classe a pris de l'ampleur à la Conférence de Bandoeng (1955), sur l'île de Java, où des féministes des peuples victimes de colonialisme se sont investies dans des mouvements anticoloniaux et antiracistes⁷². La naissance plus tard du féminisme chicano, du *third wave feminism* et des mouvements des *third world women*, dans les années 80, lance l'ampleur de mouvements féministes qui prend en compte l'économie globale, l'impérialisme économique et les vestiges du colonialisme.

Au début des années 80, un « féminisme chicano »⁷³ dénonce multiples formes d'oppression : genre, race, classe, mais également impérialisme et hétérosexualité normative. En proposant une identité métisse et l'idée d'une *pensée frontalière* née de l'expérience *entre* catégories, elles se mobilisent contre des catégories essentialisées (cf. Curiel 2007). Leur mouvement se joint à l'alliance « Femmes de tiers monde » (*Third World Women Alliance*) fondée par Chandra Mohanty, qui crée une coalition entre des femmes se revendiquant comme lesbiennes, chicanas, autochtones, asiatiques, noires ou latinas, mettant en exergue les oppressions combinées selon les catégorisations par « race », sexualité et genre, dans un système capitaliste à échelle mondiale. Ce mouvement soutient un féminisme qui dépasse classe, puisque l'histoire impériale et coloniale, dont les inégalités matérielles comme symboliques se distribuent selon une échelle géographique mondiale, a laissé sa trace sur la façon de penser, représenter et interagir avec « l'Autre » non-occidental.

Sur la construction de la figure de « la femme du tiers monde » – employé en singulier pour souligner son caractère homogénéisant dans les représentations en dépit des expériences infiniment diverses des oppressions – C. Mohanty déclare que cette figure de femme :

« mène une vie fondamentalement tronquée, basée sur son genre féminin (lire : sexuellement contrainte) et son appartenance au tiers monde (lire : ignorante, pauvre, sous-éduquée, traditionaliste, domestique, orientée vers la famille, victimisée, etc.). Cela [...] par contraste avec l'auto-représentation (implicite) des femmes occidentales comme éduquées, modernes, possédant le contrôle de leur propre corps et de leur sexualité, et la liberté de prendre leurs propres décisions »⁷⁴.

Ce sont les représentations des femmes, en particulier, mais articulées avec leur origine géographique au sein d'un schéma de rapports de domination économique mondialisés. Ces représentations ont des effets concrets (« une vie tronquée ») sur les acteurs sociaux qui se

⁷² Cf. Benelli *et al.* (2006) pour un bon résumé des mouvements féministes articulés avec la naissance de recherches et terminologies postcoloniales.

⁷³ Ce mouvement est fondé par Cherrie Moraga et Gloria Anzaldua. Leur première anthologie s'intitule: *This Bridge Called My Back : Writings by Radical Women of Color*, 1981.

⁷⁴ Traduction par Benelli *et al.* (2006: 5) depuis Visvanathan N., Duggan L., Nisonoff L. & Wiegiersma N. (1997). *The Women, Gender and Development Reader*, Zed Books, London, p.80.

trouvent ainsi catégorisés et ainsi représentés. Afin de répondre à cette image dévalorisante de la figure de « la femme du tiers monde », il s'agit de « reconnaître et analyser les liens entre les histoires et les luttes des femmes du tiers monde contre le racisme, le sexisme, le colonialisme, l'impérialisme et le capitalisme » (Mohanty 2002 : 196). En se focalisant sur les stratégies et les luttes des femmes elles-mêmes, C. Mohanty tente de dépasser les figures figées des femmes « du tiers monde » – que ce soit la femme noire matriarcale bénéficiant des allocations, l'agricultrice chicana illettrée ou la femme asiatique docile domestique – figures qui se figent dans le temps et l'espace et sont construites en reflet à l'image de la « femme occidentale » et moderne. Il s'agit de contrer l'image de femmes arriérées qui subissent sans agir ou réfléchir, en montrant les stratégies, choix et mouvements qui ont longtemps eu lieu autour du globe mais qui ne sont que peu incorporé dans les représentations occidentales de l'histoire. Nous verrons dans la dernière partie de cette thèse des stéréotypes ethniques et genrés, pas très différents de ceux qui s'appliquent « la femme du tiers monde », auxquels les hommes et femmes stéréotypés réagissent dans leurs discours et choix sociaux.

Les mouvements sociaux contre les différentes formes de domination sociale évoquent les questions posées dans la recherche contemporaine sur l'articulation des rapports de pouvoir : sur comment les catégories de différence se construisent les uns appuyés sur les autres – que ce soit en termes de « race », genre, classe ou autre forme de marginalisation créé dans des rapports de pouvoir – dans la pensée et dans les rapports sociaux historiquement et aujourd'hui. Selon Judith Butler :

« Il est crucial de comprendre les modes de fonctionnement du genre dans les contextes internationaux, dans les formations transnationales, non seulement pour voir quels problèmes sont posés par le terme 'genre' mais aussi pour combattre les formes de pseudo-universalisme qui servent un impérialisme culturel implicite ou explicite » (Butler 2006: 21)

De cette manière, le « féminisme postcolonial » prend en compte ces facteurs d'oppression, historiquement construit, dont notamment l'usage de sexisme et de racisme depuis ces époques de domination coloniale. La section qui suit traitera les articulations, entre différents systèmes d'oppressions et leurs mécanismes de coproduction, spécifiquement dans des contextes coloniaux et postcoloniaux.

B. Genre et sexualité dans des systèmes (post)coloniaux

Un aspect structurant des rapports sociaux contemporains à échelle internationale est bien évidemment l'histoire coloniale. Les rapports coloniaux ou postcoloniaux sont particulièrement pertinents dans cette recherche, tout comme le sont la production, en leur sein, des catégories ethniques et de genre, et le traitement social des personnes qui y appartiennent. Nous verrons ici des théorisations des rapports de pouvoir qui incorporent des formes de pouvoir international et (post)colonial, ainsi que la coproduction, dans ces contextes, de systèmes de pouvoir selon des appartenances ethniques, de genre et de classe ou de statut. Nous verrons que les différenciations par genre et la gestion de la sexualité s'imbriquent de manière inextricable dans ces systèmes d'oppressions.

1. Définitions et usages du terme « postcolonial »

Le féminisme postcolonial et la reconnaissance générale de l'importance des rapports interrégionaux et du « fait colonial » dans l'histoire nous amène à l'exploration du terme « postcolonial » et ce que les recherches dans ce domaine peuvent apporter dans leur application aux rapports sociaux en Polynésie française. Il importe dans un premier temps de définir le terme « postcolonial », notamment dans le cadre du contexte de la Polynésie française, où le « post » dans « postcolonial » est fortement contesté en raison des peu de changements dans les rapports de pouvoir depuis la fin de l'usage officiel du terme « colonie ».

Dans une définition proposée par Leila Ahmed, le « postcolonialisme » signifie : « comment le colonialisme s'est reconfiguré après la soi-disant décolonisation : comment les rapports postcoloniaux sont maintenus comme des rapports matériels et discursifs d'antagonisme et de résistance »⁷⁵. C'est bien cette définition que nous retiendrons, tout en précisant ce que l'on entend par la « soi-disant décolonisation ». Dans maints contextes, les « décolonisations » n'ont pas entièrement eu lieu, autant au niveau structurel qu'au niveau idéologique et interactionnel. En effet, le terme « postcolonial » est polémique justement parce que les rapports et les représentations sociaux qui se sont construits pendant la période dite coloniale s'inscrivent dans une continuité évolutive, structurelle et/ou idéologique.

En Polynésie française l'histoire coloniale est fortement présente dans les esprits et s'associe étroitement aux catégories ethniques, comme nous verrons dans l'analyse des

⁷⁵ Ahmed, Leila (1996). *Moving Spaces. Black Feminist and Post-Colonial Theory, Theory, Culture and Society*, vol.13, no.1, pp.139-146, p.143, cité par L. Dechaufour, 2007.

entretiens de la dernière partie de ce travail. En outre, les structures institutionnelles – sociopolitique, légale et éducative – y demeurent dominées par la Métropole européenne, puisque cette ancienne colonie n'est jamais devenue indépendante, malgré son autonomie accrue. La colonisation y est un thème fort dans les positionnements et les luttes politiques, le degré d'indépendance ou d'autonomie de la France étant le facteur le plus structurant des oppositions politiques (Al Wardi 1998). Oscar Temaru, président de la Polynésie française à cinq reprises entre 2004 et 2010 et leader du parti indépendantiste Tavini Huiraatira, continue à évoquer la présence de l'histoire coloniale dans les rapports structurels contemporains ; il appelle à « réinscrire la Polynésie française sur la liste de pays à décoloniser »⁷⁶. Face à ces rapports de pouvoir entre l'ancienne colonie et sa Métropole, est-ce que la notion de « post » contribue à faire croire que les rapports de domination coloniale ont ainsi disparu et font partie du passé ? C'est la question que certains chercheurs se posent face à cette notion ambiguë (cf. par exemple Benelli et al. 2006 : 8). Selon Ella Shohat (2007 : 84) par exemple :

« Le terme 'postcolonial' en ce sens masque les politiques colonialistes et racistes des colons blancs envers les peuples indigènes, non seulement avant l'indépendance mais aussi après la rupture officielle avec le centre impérial, en minimisant les positionnements néocoloniaux des Etats coloniaux de peuplement du premier monde ».

Or, il ne s'agit pas de contester la vérité de ce déséquilibre dans les rapports structurels, ou la continuité du fait colonial dans la mémoire collective et dans les rapports sociaux contemporains. Au contraire, l'usage du terme « postcolonial », dans cette recherche comme ailleurs, a comme objectif de rétablir un lien historique, dans la pensée sociale et sociologique, avec le « fait colonial » et avec les rapports sociaux et relations interrégionales qui continuent d'en découler. Si J.-F. Bayart (2009) conclut que les *postcolonial studies* sont « superflues » et risquent d'extrapoler « de manière abusive » des représentations et des revendications identitaires basées sur des *discours*, des recherches sérieuses dans ce domaine s'attachent aux discours et les idéologies qu'ils véhiculent car ils jouent un rôle non-négligeable dans les rapports sociaux de pouvoir. Les discours constituent des éléments de cause *et* effet, et ne peuvent être délaissés au profit d'événements quantifiables, politiques ou historiques, même si ces derniers, comme les structures et tendances macrosociales, doivent également être prises en compte. Selon Gayatri Spivak,

« la critique postcoloniale ne consiste ni à dénoncer les '*dead white european males*' comme intrinsèquement oppressifs ni à prétendre parler à la place des

⁷⁶ Oscar Temaru, après avoir gagné la majorité dans les élections de mai 2004, cité par Tahitipresse, *Les Dépeches*, URL : www.papeeteonline.com/atp.php?id=1301, consulté en mai 2004.

subalternes, mais à remettre sans cesse en cause ce qui structure notre imaginaire de l'Autre et nous empêche de l'entendre »⁷⁷.

C'est bien cette vision de la notion du courant « postcolonial » qui sera retenue ici, en dépit des critiques de certaines directions prises par des études postcoloniales, y compris par G. Spivak elle-même. Leurs mises en garde sont prises en compte dans cette recherche, par une attention particulière prêtée à la mise en contexte historique et socioéconomique ; à l'évitement d'essentialiser des catégories identitaires ; ou aux risques d'un effet de *double bind* (Spivak 1999). Ce dernier est la contradiction qui survient lorsque l'on essaie de critiquer ou décrire la culture dominante, puisque l'effet secondaire de ceci est d'occulter les pratiques hétérogènes, multiples et/ou subalternes.

2. Le fait colonial dans la théorisation de rapports sociaux contemporains

Les travaux en France portant sur la notion du « postcolonial », visant à resituer les contextes et rapports sociaux contemporains dans leurs contextes et rapports de pouvoir socio-historiques, sont notamment historiques, à la différence des Etats-Unis où ce domaine est occupé par la littérature. Ainsi, un groupe de recherche ACHAC centre ses recherches sur ce thème dans une approche historique. Ils ont établi un compte rendu des recherches dans ce domaine, qui auraient débuté en 1997 avec la déconstruction des conceptions héritées du regard occidental et colonial, notamment en Afrique, et qui ont débouché sur de nombreux débats dans la presse française.⁷⁸ Le débat public au sujet de la mémoire coloniale atteint son paroxysme lors de la loi du 23 février 2005, dont l'article 4 stipulait :

« Les programmes scolaires reconnaissent en particulier le rôle positif de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord et accordent à l'histoire et aux sacrifices des combattants de l'armée française issus de ces territoires la place éminente à laquelle ils ont droit ».

Plus tard retiré en raison des contestations vigoureuses, cet article de loi a débouché sur un renforcement de traitements historiques sur les répercussions de l'histoire coloniale dans la société française – notamment en co-écriture ou co-direction avec Emmanuel Blanchard

⁷⁷ Jean-Louis Jeannelle (2010). Gayatri C. Spivak, à l'écoute de l'Autre, *Le Monde.fr*, 23 avril, URL : http://www.lemonde.fr/livres/article/2010/04/23/gayatri-c-spivak-a-l-ecoute-de-l-autre_1341427_3260.html, consulté le 28-04-2010.

⁷⁸ Cf. leur URL : <http://www.achac.com/?P=4>. L'ACHAC cite des exemples d'articles : « Le colonialisme, un "anneau" dans le nez de la République », *Le Monde diplomatique*, n°562 ; « Les impasses du débat sur la torture en Algérie. Une histoire coloniale refoulée », *Le Monde diplomatique*, n°567 (juin 2001) ; « Les pièges de la mémoire coloniale », *Les Cahiers français/ La Documentation française* (juillet 2001) ; « Polémique sur l'histoire coloniale », *Manière de voir*, n°58 (juillet 2001).

(2002, 2003, 2005), mais également de nombreux écrits par Benjamin Stora (dont B. Stora & T. Leclerc 2007). Dans *La Fracture coloniale*, E. Blanchard, N. Bancel, et S. Lemaire (2005 : 13) affirment inscrire leur approche dans la continuité des études « postcoloniales » anglo-saxonnes du domaine littéraire, dont *postcolonial studies*, *subaltern studies* ou *french studies*.

Tout en mettant en garde contre une « explication ‘ethnique’ des problèmes sociaux » par des liens simplistes avec le passé colonial – ce qui peut finir par « rééditer les mêmes schémas de domination » (Costa-Lascoux 2001 : 137), le courant postcolonial s’accorde sur le fait que « c’est s’aveugler que de croire que le discours colonial n’a pas profondément pénétré la société et la culture françaises » (Vergès 2003 : 191). Le courant « postcolonial » avait pour but de rappeler justement que le rapport colonial ne relève pas uniquement du passé. Par ailleurs le « fait colonial » en Polynésie française peut être considéré un « fait social total » comme défini par Marcel Mauss, puisque toute l’infrastructure – légale, politique, éducative, économique – reflètent les rapports de domination antérieurs et contemporains entre la Métropole et la Collectivité d’Outer Mer ; et l’histoire et les rapports coloniaux imprègnent tout aspect de la vie matérielle et symbolique du quotidien, faisant partie, comme nous verrons, des discours quotidiens des acteurs sociaux, qui dénoncent ou se différencient des « attitudes colonialistes » ou encore de « l’esprit colonial ».

Les rapports de pouvoir à échelle internationale et historique ont également un impacte sur les idéologies métropolitaines. L’histoire coloniale est souvent perçue comme une histoire « hors de France », « comme une page extérieure à la constitution de notre ‘identité’ nationale », et non pas à sa propre place : comme constitutive de la nation, de ses richesses, de son pouvoir et de ses auto-perceptions (Bancel et al. 2002 : 50). A ce titre, l’ouvrage historique édité par Frederick Cooper et Ann Laura Stoler (1997) souligne que l’Europe a été façonnée par ses projets impériaux autant que les rencontres coloniales ont été façonnées par des événements et conflits en Europe. Le reflet et le partage entre la métropole et ses colonies se décèle également à travers le travail d’Emmanuelle Saada, qui montre comment les articulations entre citoyenneté et « race », entre des politiques « du droit du sol et du droit du sang », étaient des fonctions qui structuraient autant les colonies que « l’imaginaire politique métropolitain » (Saada 2005 : 227).

Centrant ces rapports de pouvoir mondialisés et postcoloniaux à l’échelle des individus, le travail de Roger Bastide sur des représentations ethniques dans l’attraction hétérosexuelle interethnique, lie les préjugés quotidiens des individus à leur contexte social et historique. Il écrit que :

« pour comprendre cet étrange phénomène qui plante le maximum de préjugés là où ils ont l'air d'être abolis [chez le couple], il faut naturellement [...] replacer la sexualité dans les situations sociales globales [...] car les êtres qui s'unissent ne sont pas seulement des corps, mais des personnes sociales et douées chacune de ce qu'Halbwachs appelait justement une 'mémoire collective' » (Bastide 1970 : 78).

Comme l'histoire de la colonisation est indissociable de l'histoire du racisme, les processus et les rapports sociaux d'autrefois font partie des mémoires et des processus de racisation d'aujourd'hui, qui comprennent « la construction de hiérarchies sociales et ethno-raciales, caractérisées par des rapports de domination et de subordination, entre des groupes inégaux » (Kebabza 2006 : 153).

Des recherches en histoire aux Etats-Unis, outre celles en littérature, ont également surgi sur l'impérialisme, les périodes coloniales et des contextes « postcoloniaux », tout en s'intéressant aux facteurs intersectionnels de pouvoir. Ainsi, Anne McClintock (1995) ou Ann Laura Stoler (1989, 2002) ont démontré, à travers des études d'archives, comment l'interdépendance entre l'impérialisme, les catégorisations ethniques, et le patriarcat s'imbriquent pour préserver l'ordre dominant, « bourgeois ». L'ouvrage édité par Frederick Cooper et Ann Laura Stoler (1997) fait une analyse historique et sociologique du dessin de « frontières » dans des contextes coloniaux précis, entre catégories de genre, de « race » et de classe investies de plus ou moins de pouvoir social ou juridique. S'appuyant sur le discours sur le métissage aux Indes orientales à l'époque coloniale, A. Stoler (1997 : 202-3) remarque que la tension entre incorporation et distanciation des groupe sociaux s'exprimait dans un processus d'inclusion et d'exclusion des métis, qui dépendait de distinctions de classes, de prescriptions de genre, de connaissances culturelles et d'appartenances raciales. Cet exemple vient rappeler que le racisme, et la construction de la différence inégale, ne se base pas uniquement sur des traits visuels, mais se sert de multiples autres symboles imbriqués – de classe, de genre, de culture – pour attribuer appartenance ou exclusion, aux catégories dotées de plus ou moins de pouvoir mais également plus ou moins d'appartenance à la nation.

Toutes ces formes de domination, combinant organisation économique capitaliste à des échelles nationales et mondiales, à une domination ethno-raciale, au patriarcat et à des superstructures idéologiques qui en sont issues, rappellent la « matrice coloniale du pouvoir » des temps modernes, ce qu'Anibal Quijano (2007) appelle « colonialité du pouvoir ». Le terme « colonialité », proposé par le sociologue portoricain Ramón Grosfoguel (2004), fait référence à l'idée que la discrimination de certaines populations est en partie liée à l'histoire des rapports entre colonisateurs et colonisés, rapports au sein desquels les catégorisations

sociales se sont produites et reproduites au fil du temps. La notion de « colonialité du pouvoir » renvoie, non pas à des liens tissés abusivement entre les contextes et rapports du passé avec ceux du présent, mais à l'historicité et à l'imbrication des rapports de pouvoir à échelle mondiale depuis l'expansion coloniale, période pendant laquelle sont nées même les catégories « raciales » et « l'idéologie raciste », comme le montre Colette Guillaumin (2002).

L'« idéologie raciste » s'est ainsi accompagnée de la distribution de ressources matérielles dans la « matrice » de pouvoir à échelle mondiale. Comme l'écrit Jean-Luc Bonniol (2007) en s'appuyant sur le travail d'Immanuel Wallerstein (*in* Balibar & Wallerstein 1990) :

« le propre de la colonisation va être d'enfoncer l'Autre au bas de l'ordre social, en correspondance avec une nouvelle division du travail mondialisée [...] qui se fonde en particulier sur la reviviscence du vieux système de l'esclavage, tombé largement en désuétude, et l'organisation de transferts massifs de main d'œuvre servile depuis le réservoir africain ».

D'autres chercheurs font référence à cette organisation matérielle inégale, internationale et contemporaine par le terme d'« apartheid global »⁷⁹, qui décrit les inégalités économiques et de pouvoir qui se jouent à une échelle globale. Ainsi, le système capitaliste mondialisé d'organisation inégale de travail et des ressources matérielles se combine avec les idéologies racistes et sexistes, créant une « matrice coloniale de pouvoir », dont les éléments de « pénalité ou privilège » (Collins 1990) ne peuvent s'isoler les uns des autres et s'influencent réciproquement. Ce même type de « matrice coloniale de pouvoir » évoquée par A. Quijano peut s'observer en Polynésie française, à savoir des rapports de domination qui situent les acteurs sociaux par rapport à l'économie matérielle dominée par la Métropole, à des catégories ethno-raciales et à un genre.

3. Femmes, genre et sexualité dans des contextes (post)coloniaux

La masculinisation, féminisation, racisation, exotisation et érotisation des corps font partie des rapports imbriqués de pouvoir qui caractérisent divers contextes coloniaux et postcoloniaux. A travers quelques exemples empiriques, considérons comment peuvent se dessiner, au sein de ces rapports sociaux, des figures des hommes et des femmes européen-ne-s et ethnicisé-e-s, et les regards sociaux portés sur leurs unions potentielles.

⁷⁹ Horia Kebabza (2006 : 153) évoque ce terme en faisant référence notamment à un article, « Global Apartheid », par Salih Booker et William Minter dans *The Nation* le 21-06-2001, URL : <http://www.thenation.com/doc/20010709/booker>, consulté le 30 avril 2010.

« Vénus noires et Apollons noirs »

Dans un travail pionnier de Roger Bastide (1970 [1961]), « Vénus noires et Apollons noirs », l'auteur démontre que les unions interethniques ne représentent point l'abolissement des préjugés. Il écrit que :

« L'apogée de la Vénus noire dans les États de l'Amérique latine et le phénomène inverse que l'on constate en Europe, l'apogée de l'Apollon noir, qui poussent les sexes à s'unir par-delà les barrières de couleur, contrairement à une opinion souvent formulée, ne prouvent pas l'inexistence de préjugés raciaux, elles les manifestent au contraire sous une forme larvée parfois, parfois aussi sous une lumière plus crue » (Bastide 1970 : 78).

R. Bastide évoque ce que d'autres écrits féministes, postcolonialistes, sociologiques et historiques reprendront de manière plus explicite : les femmes deviennent l'enjeu de luttes de pouvoir entre hommes, luttes qui prennent une forme raciste notamment.

Dans les deux contextes qu'étudie R. Bastide, caractérisés par des conflits raciaux entre « noir » et « blanc », au Brésil et à Paris, les enjeux des corps racisés et genrés sont les suivants. La « vénus noire » au Brésil est considérée par l'homme « blanc » comme un objet de plaisir et de sexualité débridée, plutôt qu'une conjointe potentielle⁸⁰. Pour cette raison, Annette Goldberg-Salinas constate que dans les rapports sociaux contemporains au Brésil, les mariages mixtes sont « plus fréquents entre un homme de peau foncée et une femme de peau blanche » en raison de la discrimination raciste et sexiste notamment contre les femmes « noires » ou « métissées », qui sont associées à « l'érotisme effréné » à l'opposé de la moralité et pureté associées à l'image des femmes « blanches » (Goldberg-Salinas 1998 : 107). Quant aux femmes « noires », un conjoint « blanc » peut « blanchir » ses enfants, ce qui représente une réussite sociale plus facile à atteindre que l'abolition du système raciste. Ces représentations peuvent encourager un désir réciproque qui s'enracine dans des préjugés.

Par ailleurs, Bastide relate que certains hommes « noirs » ont fait un point d'honneur de ne pas accepter une conjointe « noire » qui a été avec un homme « blanc », l'argument étant que si dans le système esclavagiste les hommes « noirs » n'avaient pas d'autre choix que d'accepter des femmes ayant été violées, acte qui symbolisait le pouvoir social des hommes « blancs », refuser une femme ayant eu des rapports avec un homme « blanc » représenterait un choix libre, et ainsi l'émancipation de la condition esclavagiste. Le pouvoir des hommes « blancs » qui passait par un pouvoir hétérosexuel sur le groupe racisé est ainsi récupéré par

⁸⁰ Frantz Fanon évoque également cette conception coloniale aux Antilles, écrivant que « Pour la majorité des Blancs, le Noir représente l'instinct sexuel (non éduqué) » (Fanon 1952 : 163).

les hommes racisés, comme nous avons vu par rapport à l'Amérique post-esclavagiste (hooks 1981).

En ce qui concerne « l'Apollon noir » africain à Paris, R. Bastide décrit comment l'honneur racial est également placé dans une virilité par rapport aux femmes ; ils se vantent d'avoir une meilleure performance sexuelle que les hommes « blancs ». Or, les femmes « blanches » sont une conquête difficile parce qu'elles subissent une dégradation de statut d'être avec un homme « noir », de la part du groupe « blanc ». Ainsi, elles restent désirables pour les hommes « noirs » parce que « tabou » ; leur conquête peut représenter pour ces derniers l'émancipation des interdits de la condition raciste. Du côté des femmes « blanches », être avec un homme « noir » peut représenter une révolte symbolique contre les préjugés racistes et les contraintes sexistes qui leur sont imposés. R. Bastide en conclut que les préjugés et les conflits entre groupes dans ces contextes ne sont point atténués par l'union intergroupe ou le métissage. On pourrait également souligner davantage le rôle symbolique des femmes dans ce système de racisme genré. Comme il avait également été constaté dans l'analyse par Christine Delphy (2008) notamment, les corps des femmes sont dans ces contextes les enjeux de pouvoir dans des conflits intergroupes, à travers leur possession symbolique par des hommes.

Différenciations genrées en contextes coloniaux

Dans un chapitre concernant les représentations sur la sexualité en lien avec la colonisation notamment dans le sud-est de l'Asie, Ann Stoler (1997b) montre comment de telles représentations des femmes racisées associées à une sexualité débridée, évoquées par R. Bastide dans le contexte du Brésil, relève d'une idéologie coloniale qui projette des préjugés concernant la sexualité selon les appartenances de classe, « race » et genre. En effet, les colonies ont souvent été dépeintes comme des endroits où les hommes « blancs » pourraient lâcher des instincts sexuels considérés, dans la perspective freudienne, comme naturels mais réprimés par la civilisation. Or c'était notamment la sexualité des hommes « blancs » de classes populaires, ou encore des femmes « blanches », qui était surveillée, avec le risque qu'ils « deviennent indigènes » (*go native*). La moralité sexuelle de la « civilisation » occidentale serait moins bien ancrée chez eux que chez des hommes « blancs » de classes plus élevées. La gestion de la sexualité et les représentations de moralité étaient ainsi parties prenantes des mécanismes de différenciation et de hiérarchisation de pouvoir social, internes à la société occidentale.

Ces mécanismes de projection de la moralité sexuelle selon les catégories ethniques genrées et de classe ont fait en sorte que les populations colonisées étaient dépeintes comme étant plus proche de l'instinct sexuel, que la civilisation occidentale était censée freiner. Ainsi, le discours freudien sur la sexualité comme « naturelle » et tempérée par la civilisation occidentale allait de pair avec le rapprochement des « indigènes » à un état de nature, tout comme les femmes de manière générale (Guillaumin 1992). La représentation des femmes de « l'Orient » comme ayant une sexualité débridée faisait donc partie de cette idéologie sur la sexualité qui hiérarchisait, entre état de « nature » et niveau de civilisation, les catégories imbriquées de race, classe et genre. Nous verrons qu'un processus similaire ressort du discours des hommes et femmes en couple interethnique à Tahiti. La « civilisation » et la « modernité » y sont des notions employées dans l'hiérarchisation de catégories ethniques genrées, et la sexualité est plus ou moins socialement contrôlée en fonction de ces catégories.

Dans un autre contexte caractérisé par des rapports de pouvoir basés sur la construction, mise en conflit et hiérarchie de groupes ethniques, Myriam Paris (2006) révèle la différenciation par genre dans les représentations de métissage à la Réunion du 18^e siècle. Comme en France, en Algérie française ou encore en Polynésie française comme nous verrons plus loin, les femmes ethnicisées sont considérées comme des vecteurs de civilisation, de modernisation et tout simplement d'assimilation de leur groupe à la culture dominante. Et ce à travers l'union avec l'homme « blanc ». M. Paris explique comment la catégorie de « Mulâtres » brouillait les catégories raciales sur lesquelles reposaient les rapports de domination esclavagiste. Alors que les hommes métissés étaient représentés comme un danger potentiel permanent pour les dominants, les « Mulâtresses » étaient reléguées à un rôle reproductrice, étant dépeintes comme pouvant « blanchir la race » grâce à l'union interethnique avec l'homme européen. Par le même biais, dans le jeu de comparaisons que représente la catégorisation, cette représentation des femmes, comme graduellement « purifiant » la « race » au fil des générations, « vante la toute puissance sexuelle des colons, leur pouvoir de reproduire mais surtout de blanchir » (Paris 2006: 40). Le métissage, au fur et à mesure dans les récits européens, devient ainsi un triomphe de la culture et de la puissance des hommes « blancs », tandis que les premières femmes « noires » disparaissent des récits familiaux, historiques et littéraires encore aujourd'hui, ne laissant la place qu'à l'image de femmes métissées en voie de devenir « blanches ». Ainsi, le pouvoir des hommes « blancs » passe par leur « puissance sexuelle » qui, à l'aide des femmes du groupe ethnicisé, permet un « blanchissement de la race ». Dans ces contextes – coloniaux, esclavagistes et au-delà, pouvoir et sexualité se voient ainsi étroitement imbriqués dans les rapports de pouvoir.

Ces représentations genrées servent de comparaison intéressante avec la Polynésie française où, comme nous verrons dans l'analyse des discours, les unions entre homme « européen » et femme « polynésienne » sont également vantées, en parallèle avec des images souvent négatives de la figure des hommes « polynésiens ». Une piste de réflexion réside ainsi dans l'exploration des discours, des représentations et des contrôles sociaux autour de ces catégories d'appartenance, et ce que ceux-ci révèlent des mécanismes de reproduction ou de reflet des rapports sociaux de pouvoir dans ce contexte postcolonial.

Instrumentalisation des rapports de genre

Dans le contexte de l'Algérie française, Julia Clancy Smith (2006) montre comment les rapports de genre et la disponibilité sexuelle des femmes jouent un rôle prédominant dans les rapports coloniaux. Cette auteure illustre comment un groupe religieux-ethnique (européen-chrétien) s'est servi des rapports de genre au sein d'un groupe ethnicisé (algérien-musulman), afin de justifier leur domination. Dès 1870, les écrits coloniaux associent à l'Islam le contrôle de la vie sociale et notamment sexuelle des femmes, affirmant déjà à cette époque que les femmes musulmanes subissent une oppression particulière en raison des coutumes islamiques. Comme dans l'empire britannique,

« la condition présumée inférieure des femmes colonisées devint un enjeu pour les débats publics, tandis qu'au tournant du siècle proliféraient les représentations coloniales de l'Autre culturel au féminin, érotisé et offert en pâture aux yeux du public » (Clancy-Smith 2006 : 26).

Le message est clair : émancipation et disponibilité sexuelle des femmes colonisées, par et pour les hommes européens.

Si les rapports de genre, et plus particulièrement les représentations des femmes, sont instrumentalisés dans l'infériorisation de l'Autre, cette instrumentalisation peut aller dans les deux sens. Dans son article « Orientalisme, occidentalisme et contrôle des femmes », qui prolonge la pensée d'Edward Saïd (1978) sur la déconstruction du regard de l'Occident impérial sur l'Orient, Laura Nader (2006) montre que l'Occident et l'Orient tentent de montrer comment l'Autre maltraite « ses femmes ». Que ce soit à travers les symboles du voile, de la pornographie ou de la prostitution, l'objectif est toujours de montrer, par comparaison, sa supériorité (Nader 2006 : 12). L. Nader montre notamment l'imbrication de ces deux formes de domination, entre genre et racisation. « Les formes de domination masculine sont liées à la compétition entre l'Orient et l'Occident », et tout deux emploient les femmes, et les rapports de genre à l'intérieur des sociétés ou des groupes, comme symboles de

supériorité ou infériorité du groupe (Nader 2006 : 23). Christine Delphy en tire une même conclusion, que les tensions dans les conflits coloniaux en Algérie, par exemple, opposaient deux patriarcats. « Le protagonistes du conflit colonial sont, des deux côtés, les hommes » (Delphy 2008 :143).

Enfin, Sonia Dayan-Herzbrun (2005) montre comment des rapports de domination coloniaux ont pu participer, par la contre-production de symboles culturels, à l'instrumentalisation des femmes dans des constructions nationales et culturelles face à l'impérialisme occidental. S. Dayan-Herzbrun montre notamment comment la lutte nationale palestinienne s'est saisie symboliquement des femmes comme représentations de la reproduction culturelle et traditionnelle. Elles deviennent « marqueurs » et « enjeux » de cette lutte qui vise à conforter de manière générale « l'appartenance à un monde arabo-islamique qu'il s'agit de préserver de l'impérialisme occidental » (Dayan-Herzbrun 2005 : 50). Les représentations des femmes, dont la construction conforte leur subordination par rapport aux hommes dans les sphères familiaux et publiques, demeurent ainsi des enjeux dans les constructions nationales comme coloniales.

La représentation des rapports de genre à l'intérieur du groupe ethnicisé peut ainsi servir le racisme, les rapports de genre étant instrumentalisés pour justifier la domination et l'exclusion politique d'un groupe. Les travaux de Nira Yuval-Davis (cf. Anthias & Yuval-Davis 1993) dévoilent clairement cette instrumentalisation des femmes dans le tracé des frontières nationales. Les rapports coloniaux, ainsi que les représentations et idéologies racisées et genrées qui s'y sont créées, se sont appuyés sur des éléments de classe, de « race » et notamment de genre dans la gestion de la reproduction – sexuelle et symbolique – des appartenances à des catégories ethniques comme à l'empire colonial. Ces processus s'étendent jusqu'aux contextes métropolitains postcoloniaux ou post-migratoires contemporains, comme nous avons vu dans le contexte français métropolitain, et la construction politique et médiatique de la figure du « garçon arabe » qui « voile et viole les filles » (Guenif-Souilamas & Macé 2004 : 11). Ces exemples servent de dispositifs utiles pour analyser les rapports imbriqués de genre et de catégories ethniques en Polynésie française, où les discours sur les hommes « polynésiens », souvent peints comme violents envers les femmes, s'accompagnent de discours d'émancipation et d'érotisation des femmes « polynésiennes ». Comme nous verrons plus loin, la représentation de ces dernières comme « l'Autre culturel au féminin, érotisé et offert en pâture aux yeux du public » (Clancy-Smith

2006 : 26), est véhiculée en parallèle, notamment par les nombreuses cartes postales de la *vahine*⁸¹, dépeinte comme exotique, érotique et disponible aux hommes « blancs ».

L'intermariage en Algérie française : les femmes dans la « mission civilisatrice »

A propos des mariages franco-algériens, Jocelyne Streiff-Fenart (1990a) remarque que l'emploi des catégories ethniques dans le discours français colonial sur l'intermariage reflétait des enjeux du pouvoir colonial. Encore une fois, le statut inférieur assigné aux femmes – et donc leur soumission supposée aux hommes – s'imbriquait avec le statut inférieur assigné aux colonisés. Une union entre une femme française et un « indigène » représentait un « danger » parce que l'on y voyait « la soumission de l'épouse française » et donc « symboliquement de la France aux coutumes indigènes ». On verra un rejet similaire de cette configuration de couple à Tahiti, également en raison des normes de domination masculine dans le couple, domination qui est considérée entravée par un « statut ethnique » supérieur de la femme. A l'inverse, la figure de l'union entre un homme français et une femme « indigène » n'aurait posé aucun problème selon la pensée occidentale, puisque la supériorité culturelle française est considérée maintenue au sein du couple par la domination masculine. Cette configuration de couple est considérée comme un « moyen d'implanter au cœur même de la société [...] par l'intermédiaire de ses femmes, la culture et la civilisation occidentale » (Streiff-Fenart 1990a). Les femmes ethnicisées seraient ainsi considérées comme des enjeux de l'assimilation et de l'intégration de la culture ethnicisée au sein de la République, et ce à travers la domination masculine et « blanche » sur les femmes et les « indigènes » algériens. Concernant cette acceptabilité uni-sens, dans les représentations dominantes, des unions entre « homme blanc » et femme colonisée, on observe des représentations similaires des couples interethniques à Tahiti. Comme nous verrons plus loin, ces représentations mettent également sur un piédestal l'union entre les figures d'homme « européen » et de femme « polynésienne », cette dernière étant considérée comme un vecteur d'évolution et de civilisation.

Les facteurs de classe et de statut social viennent se combiner au genre et à l'ethnicité dans ce classement de « civilisation » et la sélection des catégories – ou conjoints – considérées pouvoir mieux la transmettre. Par exemple en Algérie, au début de la période coloniale, notamment sous Napoléon III, les mariages entre officiers ou notables et femmes algériennes étaient prônés ; ces unions s'inscrivaient dans une vision « progressiste » et « anti-ségrégationniste » de l'armée française (Streiff-Fenart 2000 : 177-8). Ces unions concernaient

⁸¹ *Vahine* signifie « femme » en langue tahitienne, mais est venu à signifier plus particulièrement « femme polynésienne », souvent en lien avec l'image mythique de femme douce et disponible.

notamment des hommes européens de statut supérieur, l'objectif colonial étant de tisser des alliances avec une population de l'élite locale, transposant par le même biais « la civilisation occidentale ». Comme au sud-est de l'Asie, classe, « race » et genre s'y imbriquent dans les représentations des unions et des individus, dont chacun est doté de plus ou moins de « civilisation ».

Unions interethniques en contextes européens contemporains

Au sujet des unions interethniques mais dans des contextes européens contemporains, des analyses de presse en France et en Suisse font également état des regards et des représentations différents des unions interethniques, de la part du groupe dominant, selon le genre de la personne qui s'engage dans une union intergroupe. Claudine Philippe (1998) remarque qu'en France, quand des « hommes étrangers » se marient avec des femmes Françaises, ceci « suscite les soupçons », par exemple que ces premiers soient à la recherche d'un moyen légal de venir sur le territoire national. En revanche, « le mariage des femmes étrangères avec des hommes français fait l'objet d'une présentation favorable ; elles accéderaient ainsi à la modernité, en échappant soit à une situation misérable [...] soit à l'emprise d'un groupe d'origine incarnant l'obscurantisme » (Philippe 1991 : 39). Que ce soit en Algérie coloniale, en France métropolitaine contemporaine ou en Polynésie française, le regard occidental sur les unions interethniques semble percevoir l'homme européen comme émancipateur de la femme ethnicisée, de sa « condition » ethnique, socioéconomique ou culturelle. De même, les unions intergroupes concernant une femme française s'accompagne de regards parfois négatifs, en France métropolitaine et en Polynésie française, comme nous verrons. Les regards portés sur les catégories d'appartenances, ainsi que les unions potentielles entre elles, participent à maintenir les rapports de pouvoir, qui s'appuient sur ces mêmes catégories de genre et d'appartenance ethnique.

Dans son article « 'Moi, Suissesse, j'ai épousé un Massai !' », Jean Widmer a montré le regard porté par la presse suisse sur l'idée d'un mariage intergroupe d'une femme suisse. En effet, l'exotisme et la différence culturelle, du point de vue dominant (le lecteur étant censé s'identifier à « moi, Suissesse »), sont accentués par le récit qui représente « une époque révolue » et « un récit hors du commun » en raison des appartenances ethno-nationales et de genre (Widmer 2000 : 170). Le même récit avec les appartenances de genre et d'ethnicité inversées n'aurait pas eu le même effet d'exotisme que celui d'une « héroïne » qui transgresse les frontières culturelles en épousant un Autre, auquel le récit ne s'intéresse pas au-delà de son appartenance exotique. Ce processus complémente qu'a révélé C. Philippe, dans le sens

que le poids culturel est considéré comme plus lourd quand porté par l'homme ethnicisé (« un Masai »), et l'acceptabilité est plus banalisée si la personne s'engageant dans un mariage intergroupe est un homme (en l'occurrence un « Suisse »). Nous verrons que l'exotisme, et en effet l'érotisme, est également accentué à Tahiti dans les représentations de couples composés d'un homme « polynésien » et d'une femme « métropolitaine ».

Ces exemples multiples ont montré que les catégories par genre, classe et « race » et leurs représentations se créent au sein de rapports sociaux de pouvoir. Plus encore, ces représentations s'inscrivent dans la régulation sociale – symbolique et effective – de la sexualité, régulation qui est étroitement liée au pouvoir et au dessein de frontières d'appartenances – nationales ou ethniques. Les couples interethniques, et les représentations qui s'attachent aux catégorisations sociales des personnes et à l'union entre leurs corps, s'inscrivent ainsi pleinement dans l'analyse des rapports sociaux de pouvoir, notamment dans un contexte postcolonial comme la Polynésie française.

Partie II.

Etude de cas : le contexte socio-historique et interethnique à Tahiti

Chapitre 3 : Histoire des relations interethniques en Polynésie française

Pour appréhender la dynamique des relations intergroupes à Tahiti aujourd'hui, il faut considérer l'évolution des relations entre Européens arrivant à ces îles et les populations autochtones, et ce depuis le début de leur histoire partagée, avant et après la période dite coloniale. Comme il a été remarqué par Bernard Rigo (1997) les mythes et représentations – les maints « malentendus culturels » – entre Européens et Polynésiens trouvent leurs racines dans l'évolution des interrelations, des représentations et des mécompréhensions depuis les tout premiers contacts. En outre, comme nous avons vu dans le deuxième chapitre, maintes recherches, dont les études postcoloniales, ont démontré le poids de l'évolution sociohistorique dans les rapports sociaux contemporains, notamment à travers ce qu'Halbwachs appelait la « mémoire collective », dont chaque personne sociale est douée (Bastide 1970 : 78). Ce chapitre soulignera quelques éléments clés de l'histoire des relations interethniques à Tahiti qui ont marqué les esprits et forgé les représentations. Il s'agit d'une présentation quelque peu chronologique des relations entre Polynésiens et Européens, des premiers contacts jusqu'au Protectorat français (cf. Annexe 2 pour une brève chronologie).

A. Premiers contacts avec les navigateurs

Avant que les grandes influences européennes se soient installées, les missionnaires anglais et les colons français, de nombreux navigateurs européens passent par Tahiti et les îles environnantes. Dès 1767, leurs récits et témoignages débute des mythes et malentendus projetés sur ces îles et sur leurs habitants, notamment sur les femmes. A partir de leurs recueils des rencontres, le récit historique de Tahiti trouve à son centre l'image de femmes, et les représentations de celles-ci sont nourries de malentendus associés à la « positionnalité » du regard européen masculin de fin 18^{ème} siècle. Considérons ici leurs récits, des nouvelles interprétations que l'on peut y attribuer, et l'impacte des influences anglaises avant l'installation des missionnaires anglais sur les rapports sociaux interethniques et de genre.

1. Génèse du mythe de la *vahine*

« Nous sommes certains maintenant qu'on ne peut guère trouver un autre pays où les jeunes femmes célibataires posséderaient autant qu'à Tahiti et les îles voisines

toute latitude pour accueillir diverses sortes de jeunes hommes et pour s'abandonner dans leur bras. »⁸²

Dès les premiers contacts se lancent les mythes utopiques de Tahiti et de ses femmes dans l'imaginaire européen, représentations dont les vestiges se lisent dans toute la machine touristique contemporaine de la Polynésie française. Depuis le début de sa présence dans l'esprit européen, Tahiti y représente un paradis autant pour la beauté de sa nature⁸³ que pour la beauté et la liberté attribuées à la *vahine*, dont les deux se confondent dans l'imaginaire, « au point d'identifier la Polynésie à la terre des femmes fleurs et des amours heureuses »⁸⁴. Depuis la rencontre des deux mondes, île et femme ont été associés, les explorateurs et écrivains européens, tous masculins, leur attribuant des qualités analogues de beauté, de naturel et de source de plaisir et de bonheur.

Les tout premiers navigateurs qui arrivent à Tahiti, projetant leurs propres représentations sur les comportements observés, lancent l'image de la *vahine* comme étant heureuse, simple et libre. Leur vision de l'île et de ses populations est tributaire de leur lieu et époque de socialisation, l'Europe du 18^{ème}, et « d'un imaginaire nourri [...] de désirs sexuels, spécifiquement masculins » (Tcherkézoff 2004 : 13). Les voyageurs suivants ne feront que concrétiser le mythe. Comme l'a exprimé Sonia Faessel dans son ouvrage sur la femme en Polynésie à travers la littérature, depuis Bougainville et en passant par le *Mariage de Loti* et la *Typée de Melville*, « la Tahitienne apparaît comme un heureux divertissement pour l'Européen » ou sinon comme une « femme exotique et sans risque » (Faessel 1996 : 40). Nous verrons ici quelques récits racontés par des premiers Européens à rentrer en contact avec les Polynésiens habitant ces îles, suivi des interprétations données de ces récits masculins et euro-centriques.

Wallis

Les premiers Européens à arriver aux côtes de Tahiti sont arrivés en 1767 à bord le navire *Dolphin* et avec le navigateur anglais Samuel Wallis, son capitaine. Wallis y reste un mois, observant les habitants de l'île et débutant les premiers échanges commerciaux entre Européens et Tahitiens. C'est le début d'un bouleversement économique et social dans la société tahitienne. C'est également le début de la célébrité mondiale des *vahine* de Tahiti,

⁸² J.R. Forster, dans son livre de 1778, cité par D. Oliver, 1974, p.357.

⁸³ Pour l'équipage de Bougainville, « l'escale tahitienne restera empreinte d'une atmosphère de délices euphoriques : une île enchantée où l'idée de bonheur semble matérialisée dans la vie de tous les jours, où les lois de l'hospitalité, sans se restreindre au ravitaillement alimentaire, mettent l'île et ses habitants au pinacle de ce qui symbolise alors en France le paradis perdu » (Paul De Deckker 1986 : 19).

⁸⁴ Jean-Claude Guillebaud (1980). *Un voyage en Océanie*, Seuil, Paris, p.68, cité par Patrick Cerf, 2005, p.198.

puisque ces dernières représentaient un intérêt majeur pour l'équipage du navire ainsi qu'une source de mécompréhensions concernant le sens de la sexualité et des rôles de genre. Wallis écrit :

« les Tahitiennes vendaient leur faveurs à nos gens librement et en public, et même leurs pères et leurs frères nous les amenaient souvent eux-mêmes, afin de transiger sur cet article ; ils connaissent pourtant le prix de la beauté, et la grandeur du clou qu'on nous demandait pour la jouissance d'une femme, était toujours proportionnée à ses charmes »⁸⁵.

Le capitaine Wallis a ensuite décrit ses difficultés à empêcher que le navire tombe en miettes, faute de clous.

Bougainville

Le mythe de la *vahine* se fixe dans l'imaginaire des Français avec l'arrivée l'année suivante de la *Boudeuse* et de son capitaine Louis-Antoine Bougainville. Le premier Français à voyager autour du monde et de ce fait à la source d'un grand intérêt français, Bougainville et ses écrits sur Tahiti intriguent la société européenne, malgré la brevété de son séjour de seulement neuf jours à Tahiti (Hodée 1983 : 76). Dans une époque où font fureur les propos de Rousseau et la recherche de l'homme à l'état de nature, innocent des corruptions de la société, Bougainville décrit un « jardin d'Eden »⁸⁶ pour la fraîcheur, les arbres fruitiers et l'incitation au repos, ainsi que pour les femmes, le tout apprécié par les équipages arrivant sur cette île que Bougainville appelle la Nouvelle Cythère. Philibert Commerson, également à bord de la *Boudeuse*, écrit :

« Nés sous le plus beau ciel, nourris des fruits d'une terre féconde sans culture, régis par des pères de famille plutôt que par des rois, ils ne connaissent d'autre dieu que l'Amour. Tous les jours lui sont consacrés, toute l'île est son temple, toutes les femmes en sont les autels, tous les hommes les sacrificateurs. Et quelles femmes, me demanderez-vous ? les rivales des Géorgiennes en beauté, et les sœurs des Grâces toutes nues. Là, ni la honte, ni la pudeur n'exercent point leur tyrannie [...] : l'acte de créer son semblable est un acte de religion » (*in* Bougainville 1997 [1766] : xvii).

Les femmes sont décrites non seulement comme belles, mais comme disponibles. Le premier jour de leur présence à Tahiti, des bananes et des cochons sont échangés contre des bonnets et des mouchoirs (Cazaux 1995 : 228). Le lendemain voit arriver des pirogues remplies de

⁸⁵ Samuel Wallis. 1766-68. *Journal of his voyage round the world in the Dolphin*. Fair copy, Alexander Turnbull Library, Wellington (New Zealand), 27 July 1767, cité par Levy, 1973, p.126.

⁸⁶ *Voyage de Bougainville*, partie II, chap. II et III, pp. 192-232. *In* Cazaux, 1995, p.235.

femmes à seins nus, dont une arrive à bord et laisse tomber son pagne, « telle Vénus se fit voir au berger phrygien : elle en avait la forme céleste »⁸⁷. Le regard masculin et sexualisé se résume dans les remarques de Bougainville, qui se demanda comment retenir au travail « quatre cents Français, jeunes, marins, et qui depuis six mois n'avaient point vu de femmes » (Cazaux 1995 : 229).

D'autres aventures d'amour sont décrites, comme dans le *Journal de Fesche* où trois coéquipiers « escortés d'une troupe d'insulaires », arrivent chez des particuliers et se voient offrir une jeune fille d'environ 12 ans pour l'acte sexuel, le tout en présence de « cinquante Indiens » (Bougainville 1997 [1766] : xx-xxi). Le sens de ces actes est difficile d'interpréter en raison des mécompréhensions dans les regards des hommes européens qui les décrivent. Serge Tcherkézoff (2004), dans une relecture de ces récits, remarque par exemple que les jeunes filles sont « en pleurs » lors de ces actes, alors que ce détail est une « face cachée des premiers contacts et la naissance du mythe occidental ». Nous verrons ces interprétations anthropologiques plus loin. Tant pour Bougainville, il raconte que lui et ses officiers se voient proposer des femmes dès le premier jour : « L'honnête Toutaa m'offrit une de ses femmes fort jeune et assez jolie [...] Telle est la manière de recevoir les visites de cérémonie »⁸⁸. Les femmes leur apparaissent comme une offrande de la part des hôtes pour bien accueillir ses invités ainsi qu'un bien dont les faveurs sont fortement valorisés dans des échanges matériels.

Cook

Le célèbre navigateur anglais James Cook, engagé pour étudier l'éclipse de la planète Vénus, relate des expériences similaires de son séjour à Tahiti de quelques mois en 1769 (avril – juillet). Malheureusement, une partie des descriptions des relations entreprises avec les femmes des îles est introduite pour relater la situation de maladie vénérienne, déjà fort présente à Tahiti en raison de passages antérieurs de navires européens. Cook écrit : « *the Women were so very liberal with their favours, or else Nails, Shirts [etc.] were temptations that they could not withstand, that this distemper very soon spread it self over the greatest part of the Ships Compney* » (Price 1971 : 32). Lors de son deuxième passage à Tahiti et encore en décrivant la situation vénérienne (moins propagé à cette époque), Cook raconte que « *most of our people made pretty free use of their Women and these of the common sort* » (Price 1971: 133). Au-delà de l'image lancée par ces voyages, on comprend non seulement

⁸⁷ *Voyage de Bougainville*, partie II, chap. II et III, pp. 192-232. In Cazaux, 1995, p.229.

⁸⁸ *Voyage de Bougainville*, partie II, chap. II et III, pp. 192-232. In Cazaux, 1995, p.236.

qu'au moment du deuxième voyage de Cook les échanges sexuels était devenu courants, mais également que ces relations avaient lieu surtout au niveau des classes sociales moins élevées.

Sur ces échanges et sur la classe sociale des individus, Cook rajoute que :

« Chastity indeed is but little Valued especialy among the middle people, if a wife is found guilty of a breach of it her only punishment is a beating from her husband; the men will very readily offer the young women to strangers even their own daughters and think it very strange if you refuse them but this is done meerly for the lucre of gain » (in Homes 1982 : 38).

En plus de la projection de leurs concepts moraux occidentaux et chrétiens, telle la chasteté, l'offrande des femmes est vue comme un acte dont le seul but serait un gain matériel. Bien que ces relations nous aident à reconstituer les événements de cette époque, les évaluations morales occultent des interprétations plus sensibles aux croyances et aux coutumes des populations de l'époque, que nous verrons plus loin.

L'impression que ces contacts ont eue sur les équipiers a continué à faire le tour du monde. L'aspirant (*midshipman*) George Gilbert, qui a accompagné Cook lors de son dernier voyage, a décrit les *vahine* avec autant d'adoration que ses prédécesseurs :

« The women are the most beautifull we have met with in the South Seas: they are of the most mild and pleasing disposion imaginable, are always full of gaiety and good humour, and in fact are possessed of every qualification that can render them agreeable. They are exceeding neat in their persons, and also in their dress [...] Tho' the manners of those Ladies, are not polished or refined by education, nor their dress aided by ornaments, yet! In their native innocence and simplicity they are more elegant and engaging, than can well be conceived » (Homes 1982 : 55).

Tel aurait été leur charme que plusieurs équipiers, lors du premier voyage de Cook, ont tenté la désertion, partant avec des femmes dans les montagnes. Cependant, Cook a pratiqué une technique efficace mais dangereuse pour les récupérer, prenant des chefs locaux en otage pour convaincre les locaux de rendre le personnel manquant (Homes 1982 : 34). La relation de toutes ces histoires et la publication des récits des voyageurs ont tous participé à lancer le mythe tenace de la *vahine* en Polynésie, malgré les mécompréhensions fondamentales sur lesquelles ce mythe se base.

2. Interprétations. Ethnicité, genre, statut social et sexualité

Douglas Oliver (1974 : 354) nous rappelle que les récits des premiers contacts des Européens avec les Polynésiens racontent un contact qui forcément n'est pas « normal »

puisque'il concerne des individus extérieurs au système de relations endogames, entre un *Ma'ohi* et un autre. Par ailleurs, les récits de ces contacts proviennent tous de sources européennes et masculines. A la suite de Marshall Sahlins, un des plus connus à avoir analysé les mécompréhensions des Polynésiens de la part des Européens, les travaux de Serge Tcherkezoff (2004) ont plus récemment exploré les observations et récits des premiers Européens en Polynésie, montrant l'ampleur des contradictions et mésinterprétations. Il rappelle que les Français n'étaient restés que moins de dix jours, et leur arrivée aurait pu donner suite à un accueil exceptionnel et hors des coutumes. Or, les récits de Bougainville ont donné suite à des conclusions erronées mais renommées sur les coutumes polynésiennes, dont les mariages et la sexualité.

Les sens de la sexualité

Marshall Sahlins (1995) suggère que ce n'était point une « hospitalité sexuelle » offerte aux voyageurs hommes, mais une transposition des schémas mythiques. Ces échanges s'inscrivent dans une « théogamie », un mariage avec les dieux, ou alors une « hypergamie », le mariage avec quelqu'un doté de statut plus élevé. Il s'agissait d'élever le statut et le pouvoir du groupe, à travers l'alliance et la filiation. En effet, les descriptions des cérémonies polynésiennes laissent supposer que la sexualité était étroitement associée au pouvoir divin. Les corps des femmes permettaient la transmission de pouvoir divin, notamment aux familles ou groupes sociaux auxquels appartenaient ces femmes. Les cérémonies religieuses, dont le mariage mais également des cérémonies visant une communication avec les dieux ou une transmission de leurs pouvoirs, considéraient les corps des femmes, notamment vierges, comme des canaux récepteurs du divin (cf. Hanson 1982).

Ce pouvoir divin que les corps des femmes étaient censés canaliser, à travers la sexualité ou des cérémonies religieuses, fondait également le pouvoir – politique ou guerrier – qui s'appuyait sur le soutien des dieux (cf. Baré 1986 : 118). La possession de ce pouvoir divin, appelé *mana*, semblait être un soubassement de quêtes sociales et des relations entre les Polynésiens et ces premiers Européens. Ces derniers semblent avoir été considérés comme porteurs de *mana*. Dès l'arrivée du premier navire européen à Tahiti, celui de Wallis, une agressivité initiale des Polynésiens était d'emblée paralysée par le tir d'une volée, tuant un Tahitien et blessant un autre. La démonstration de pouvoir a provoqué les résultats voulus. Dans le choc qui s'ensuit, aucune contre-attaque n'est provoquée, puisque les Polynésiens sont « conscients de la supériorité [matérielle] des étrangers » et « se transforment en marchands », désirant se procurer des objets et de cette technologie supérieure, et notamment

de son pouvoir (Mazellier 1978 : 123). La supériorité technologique des Européens leur confie une domination matérielle et « divine » sur les insulaires.

Les dieux et le pouvoir technologique

L'attribution de mana à ces premiers Européens peut expliquer le grand respect et intérêt portés envers ces arrivants, dont les possessions matérielles et démonstrations de puissance (bateaux, fer, armes, outils) – « l'efficacité technologique révélatrice du mana » (Baré 1987 : 5) – symbolisaient le soutien de dieux puissants. Ceci provoque un enjeu majeur qui façonne les relations entre Européens et Polynésiens qui suivent, l'enjeu devenant « d'appartenir à cette unité tribale en adoptant son dieu et en pensant s'intégrer ainsi à son environnement 'commercial' et militaire » (Baré 1987 : 5). Jean-François Baré montre que les chefs *ari'i* (la classe sociale supérieure associée au pouvoir divin) et les chefs européens de ces premiers navires détenaient tous une puissance politique et matérielle, et de ce fait étaient considérés des « *dieux-chefs* » habités par le divin (Baré 2002 : 105-6)⁸⁹.

Pour solidifier la thèse que les nouveaux arrivants étaient associés au divin, des mythes polynésiens semblaient prédire une rencontre avec des dieux arrivés par la mer. L'« hypothèse d'une confrontation directe d'hommes et de dieux » n'était nullement improbable ou inenvisageable dans le savoir mythologique polynésien. L'angoisse d'une prédation venant de 'l'extérieur' – et donc d'un lieu pas tout à fait humain – était constamment présente dans la conscience collective » (Baré 2002 : 126). En outre, des récits rapportent qu'une prière était prononcée avant que les hommes montent sur le navire, comme s'il s'agissait d'un temple (Baré 2002 : 105-6). La supériorité technologique « prouvant » la divinité de ces êtres sur leurs navires, nommées des « îles flottantes »⁹⁰, les relations entretenues avec eux s'inscrivent dans ce système symbolique et des enjeux de pouvoir divin et social.

D'autre part, l'association des Européens au pouvoir divin, et la supposition de leur soutien par des dieux puissants, pourrait également expliquer l'encouragement des relations entre Européens et Polynésiennes, et ensuite les échanges commerciaux plus banalisés que ceux-ci sont devenus. Les premières femmes « offertes » aux capitaines de navires semblaient provenir de statut plus élevé, de la famille des chefs, et notamment lors de cérémonies. Le but aurait été de capturer leur *mana* à travers la sexualité et les corps des femmes. La question de classe était ainsi étroitement liée à celle du pouvoir et de la sexualité. La sexualité n'était

⁸⁹ Cf. Marchal Sahlins (1995) pour une discussion sur la « divinité » des Européens aux yeux des Polynésiens, notamment de Cook qui était peut-être pris pour le dieu Lono par les Hawaïens.

⁹⁰ On sait que les insulaires ont nommé les navires ainsi grâce aux premiers historiographes : William Ellis, John Orsmond et Jacques Moerenhout (Paul De Deckker 1986 : 20).

point une question de liberté des femmes, mais une affaire de gestion par les leaders du groupe. Selon les recherches de Douglas Oliver, l'opinion publique censurait toute femme qui entretenait des relations sexuelles sans le consentement de son mari (Oliver 1974 : 357 ; Tcherkézoff 2004 : 122-4).

Le statut des femmes

Le statut social des femmes jouait un rôle dans ce contrôle du pouvoir à travers la sexualité. Les filles de parents de statut élevé étaient plus protégées que les filles de parents de classes moins élevées. Par exemple, certaines jeunes femmes de statut social très élevé (de famille *arii*) étaient soignées et gardées à la maison afin qu'elles demeurent attirantes (blanches et bien nourries) et vierges jusqu'au jour de leur mariage (Oliver 1974 : 356). Les femmes de haut statut semblaient jouer un rôle important dans les cérémonies religieuses et dans les échanges matrimoniaux arrangés par les groupes autochtones dominants avec les étrangers. Certains mariages avec des hommes européens d'influence suivaient la pratique d'alliance « homogame » entre conjoints de statut élevé. Puisque le choix d'un conjoint pour les membres de famille royale *ari'i* devaient avoir lieu au sein de la classe *ari'i*⁹¹, on peut supposer que ces derniers mesuraient l'influence et la valeur potentielle des Européens avant de les intégrer dans la famille royale par le mariage. Pour maintenir leur pouvoir, les groupes dominants mobilisaient des moyens pour procurer un maximum de la technologie, savoir et *mana* (pouvoir) des étrangers.

A l'inverse, les femmes de position sociale basse étaient, selon certains témoignages, plus disponibles aux hommes européens. Cook insiste que seules les femmes des classes populaires venaient à eux, affirmant que : « *not one of the gentlemen were able to obtain such favours from any women of distinction, though several attempts were made* »⁹². Il semblerait que les femmes de statut moins élevé étaient plus libres dans les relations en dehors des cérémonies et des mariages, les cérémonies étant sous la tutelle de groupes sociaux dotés du maximum de statut et de pouvoir.

⁹¹ Teuira Henry écrit que : « *Any differences of rank that may have existed between the two families were forever annulled by these [marriage] ceremonies* ». Les enfants d'une « mésalliance » entre la famille royale et quelqu'un d'une classe inférieure étaient appelés : *tamari'i ta'ahi hia* (des enfants dévalués : « *trodden down or degraded* »). Par ailleurs, la légende de Punaauia raconte que sa nourrice la dissuade de poursuivre son amant de classe inférieure, montrant le manque de sanction d'union hétérogame entre classes (Teuira Henry, *Ancient Tahiti*, The Museum, Honolulu, 1928, p. 449, 284. In Oliver, 1974, p.457).

⁹² John C. Beaglehole, *The Journals of Captain James Cook on His Voyages of Discovery*, vol.2, Hakluyt Society Extra Series n°35, University Press, Cambridge, 1961, p.236, cité par Oliver, 1974, p.357.

C'étaient également les femmes de statut moins élevé qui nouaient des relations « matrimoniales »⁹³ avec des hommes européens considérés d'influence ou de statut social minimal. Un tel constat est fait par George Vancouver, capitaine anglais les Anglais qui remarque que les femmes avec qui les révoltés du *Bounty* avaient noué des relations matrimoniales étaient selon toute apparence de statut moins élevé, plutôt qu'avec des femmes *ari'i* de haut statut. Arrivant quelques années après la capture des révoltés du *Bounty*⁹⁴, Vancouver affirme : « Nous vîmes fréquemment celles qui furent l'objet de leur attachement, et dont ils eurent des enfants », et que parmi ces femmes « pas une seule [...] appartînt à une famille, qui jouît de quelque autorité ou de quelque considération dans l'île »⁹⁵.

Les caractéristiques sociales des femmes entretenant différents types de relations avec les hommes européens demeurent néanmoins plutôt inconnues. Plusieurs récits, dont celui de James Morrison⁹⁶, révolté du *Bounty*, attestent même que les femmes – mariées – de statuts très élevés étaient libres de prendre des amants ouvertement, quelques-unes même habitant séparément de leurs maris (Oliver 1974 : 358). D'autres interprétations se demandant si certaines femmes, dont les faveurs auraient été « échangées » contre des biens ou proposés aux invités officiels, étaient des « professionnelles » de la cour des chefs (Oliver 1974 : 356). Il n'est effectivement pas clair si certains narrateurs européens étaient rentrés en contact avec les membres, toujours de statut élevé, de la troupe ambulante *arioi*. Les membres de cette société, ou secte, dotés d'une importance divine et se consacrant aux divertissements musicaux, théâtraux et dansants, jouissaient d'une grande liberté amoureuse avant de débiter la vie d'adulte. L'infanticide terminant toute naissance issue de ces plaisirs, à l'exception de quelques enfants de statut élevé (Robineau 1985 : 108-9). Les navigateurs européens ont pu avoir tiré des conclusions basées sur des contacts avec cette troupe dont la liberté sexuelle était séparée du reste de la société en termes d'espace et d'organisation sociale.

Il semblerait dans tous les cas que la recherche de pouvoir – divin et social – est devenue indissociable du rôle des femmes, d'une part, et des ressources matérielles apportées par les Européens, d'autre part. Le *mana* capturé initialement par la sexualité des corps des

⁹³ La cérémonie de mariage étant réservée à certains membres des plus hauts statuts, la relation « matrimoniale » évoquée par les navigateurs fait référence à une vie de couple.

⁹⁴ Les mutins du *Bounty* étaient pris prisonniers lors de l'arrivée du navire anglais le *Pandora* en 1792, soit trois ans après la mutinerie et leur arrivée sur Tahiti.

⁹⁵ George Vancouver, *Voyage de découvertes à l'océan Pacifique du Nord et autour du monde*, 1792. In Scemla, 1999, p.690.

⁹⁶ James Morrison écrit : « *The Women of rank are Most remarkable for their licentious practices [...] tho many of the lower Class are what may honestly be called Virtuous, never admitting a Second to share in their favours* ». Dans *The Journal of James Morrison, Boatswain's Mate of the Bounty, Describing the Mutiny and Subsequent Misfortunes of the Mutineers, together with an Account of the Island of Tahiti*, ed. Owen Rutter, The Golden Cockerel Press, London, 1935, p.237. In Oliver, 1974, p.356.

femmes est devenu synonyme du « *mana* » matériel qui pouvait être acquis par le même biais. Un accompagnant de Cook, Forster, relate par exemple l'histoire d'un chef puissant qui propose à Cook les services sexuelles de sa femme en échange pour des plumes rouges⁹⁷, plumes de couleur royale et de symbolisme hautement valorisé. Cherchant à accroître leur pouvoir et à s'enrichir, les femmes des chefs étaient également « offertes » en échanges d'armes, outils, clous, tissu ou autres nouveautés (Oliver 1974 : 355).

3. Les premières installations *papa'a* et leur insertion sociale

En tout, quelques 23 navires arrivent à la baie de Matavai entre 1788 et 1808, dont six expéditions gouvernementales plus intéressées au commerce qu'à des relations politiques, six baleiniers anglais et de nombreux commerçants privés (Newbury 1980 : 9). Une série d'événements infortunés en fin 18^{ème}, dont celui du *Bounty* qui contribue le plus à l'imaginaire occidental concernant le mythe du paradis tahitien, fait que quelques Européens passent des séjours prolongés au sein de la société tahitienne. Il est difficile de reconstruire les relations qu'ils ont entretenues avec les populations autochtones, notamment la perception que celles-ci avaient d'eux, mais quelques récits de l'époque perdurent, grâce au journal de Morrison (révolté du *Bounty*) et aux archives préservées par la London Missionary Society après l'arrivée des missionnaires. On sait que les premiers commerçants et déserteurs ont été plutôt bien accueillis, ceux qui sont arrivés après que la nouveauté s'effaçait étant traités avec plus d'indifférence (Campbell 1998 : 32).

Les révoltés du Bounty

Aujourd'hui éternisés dans le mythe polynésien par plusieurs films Hollywoodiens, les révoltés du *Bounty* auraient été séduits par l'île de Tahiti et par ses femmes lors de leur passage en 1789. Suite à une mésentente avec le capitaine Bligh, les révoltés ont laissé leur capitaine et dix-huit équipiers dans un bateau ouvert (qui a réussi à parcourir 5.823 km avant de trouver un port pour rentrer en Angleterre). Les révoltés ont ensuite jeté à l'eau les arbres à pain, qui avaient été ramassés pour nourrir les esclaves dans les colonies britanniques, avant de retourner à leur île de rêves, Tahiti. Leur présence dans le Pacifique Sud s'inscrit ainsi dans des systèmes complexes de pouvoir à échelle mondiale, entre régions et au sein des groupes. La plupart des révoltés, avec quelques compagnons polynésiens, est repartie avec le navire sur une île à l'époque inconnue (Pitcairn), alors que seize sont restés à Tahiti avec leurs amis et

⁹⁷ Johann Reinhold Forster, *Observations Made During A Voyage round the World on Physical Geography, Natural History and Ethnic Philosophy*, Part 6: "The Human Species", G. Robinson, London, 1778, p.391-2, référencié par Oliver, 1974, p.355.

leurs amantes. Selon George Vancouver, un capitaine anglais arrivé à Tahiti en 1791, les hommes du *Bounty* « sacrifièrent leur patrie, leur honneur et leur vie à l'amour que leur avaient inspiré les femmes de Taïti »⁹⁸.

Ian Campbell traite l'intégration sociale et l'acculturation de ces individus, à qui un bout de terre a été concédé par le jeune chef de la région. Grâce aux armes, aux services et à l'influence des Européens accueillis sur son territoire, ce chef, Tu, deviendra le premier roi Pomare. Selon le recueil des sources par Ian Campbell, même si les déserteurs anglais avaient décidé de vivre parmi les Tahitiens, « *they did not intend to 'go native'* » (Campbell 1998 : 29), c'est-à-dire à vivre comme les Polynésiens. Ils ont construit leurs maisons séparément de la population et ont gardé un drapeau anglais par devant. Ils ont présenté leurs respects au chef Tu, mais dans la manière anglaise, sans adopter les styles tahitiens (Campbell 1998 : 29).

James Morrison lui-même raconte dans son journal (rédigé en 1792) la rencontre du chef :

« Ariipaea [...] nous dit qu'il ne fallait pas approcher le jeune roi, qui était encore sacré à moins que nous ne nous découvrions la tête et les épaules, ce que nous refusâmes de faire lui déclarant que ce n'était pas la coutume d'enlever nos vêtements, à part nos chapeaux et, étant en armes, nous n'enlevions même pas notre chapeau pour le roi. Pour éviter toutefois d'être taxés de mauvaises manières chacun de nous recouvrit ses épaules d'un tissu tahitien pouvant être enlevé en présence du roi » (Morrison 1981 : 57-8).

Vraisemblablement, Morrison et ses camarades ne comptaient pas adopter les coutumes du lieu, mais ont fait preuve d'un minimum de respect pour leurs croyances. Ils auraient eu l'approbation de garder leurs propres coutumes en raison de leur pouvoir matériel, puisqu'il raconte : nous « fîmes feu de nos armes ce qui plut tellement au jeune chef qu'il nous pria d'observer nos coutumes en toutes choses et d'ignorer leurs cérémonies » (Morrison 1981 : 58). En suivant cet encouragement, en observant les rites religieux, dont le repos et la prière le dimanche et Noël en décembre, ils ont introduit la religion chrétienne avant même l'arrivée ultérieure des missionnaires.

Les connaissances et les armes des Anglais étaient trop valorisées pour qu'ils restent en dehors des relations locales. Par ailleurs, ils n'ont pas hésité à exercer du pouvoir dans leur entourage immédiat, appliquant aux voleurs de leurs affaires la punition stricte de leur milieu maritime, punissant avec le fouet ou coupant les oreilles du coupable (Morrison 1981 : 65).

⁹⁸ George Vancouver (1792). *Voyage de découvertes à l'océan Pacifique du Nord et autour du monde*, cité par Scemla, 1999, p.690.

Avec cette puissance matérielle en main, les marins du *Bounty* étaient sollicités comme alliés dans les guerres internes, prêtant leurs armes aux amis et participant à l'organisation des hommes. Ils jouissaient donc d'une certaine valeur en tant qu'alliés, ayant un effet important sur le déroulement des événements politiques. Or, leur présence ne dure que trois ans, et au moins leurs femmes regrettent leur capture par les Anglais en 1792, faisant signe de deuil lors de leur emprisonnement (Morrison 1981 : 98).

D'autres Anglais

En 1792, d'autres Anglais s'installent à Tahiti dans des circonstances imprévues, devenant les cinq premiers *popa'a* à s'installer dans l'île. Le naufrage d'un baleinier, *la Matilda*, fait que vingt-huit naufragés retournent à la rame à Tahiti, où ils avaient séjourné, se retrouvant à la fameuse baie de Matavai (Langdon 1968 : 75). Leurs biens étaient saisis, ce qui a provoqué une guerre civile entre les « hôtes » de Matavai et leurs voisins jaloux de Pare (Papeete). Mais la plupart des naufragés ne restent pas longtemps parmi les Tahitiens ; un premier navire, *Jenny*, permet à quelques uns de partir avec eux, laissant néanmoins encore 21 sur place (Langdon 1968 : 76). Au retour de Bligh, toujours avant la fin de l'année 1792, il propose de ramener tous ceux qui voulaient rentrer en Angleterre. Les cinq qui décident de rester « firent souche à Tahiti » (Houzel 2006 : 18).

Avant l'arrivée des missionnaires en 1797, un dernier Européen établit des contacts à long-terme avec la population tahitienne. Peter Hagerstein est un suédois qui déserte son navire (*Daedalus*) et s'installe à Tahiti. Il manifeste une certaine volonté de montrer son « absorption » dans la société tahitienne, se tatouant et apprenant la langue tahitienne (Campbell 1998 : 33). De plus, il se marie avec une femme de la famille noble, acquérant ainsi des terres et accédant aux rangs sociaux de Pomare I⁹⁹. Les révoltés du *Bounty* ayant été emprisonnés et ramenés en Angleterre, Hagerstein et les quelques naufragés de la *Matilda* sont encore présents sur l'île au moment de l'arrivée des missionnaires, le 5 mars 1797. Leur familiarité avec la langue et avec les coutumes tahitiennes rendent Peter Hagerstein et Andrew Lind très utiles aux missionnaires, dont ils deviennent les médiateurs (Langdon 1968 : 86).

⁹⁹ Cf. John Turnbull (1813). *A voyage round the World in the Years 1800...1804*, 2nd ed., A. Maxwell, London, p.292-295. In Newbury, 1980, p.11.

B. L'Avant Protectorat : L'arrivée des missionnaires jusqu'au Protectorat, 1842

La période avant le Protectorat français est marquée par la grande influence des missionnaires anglais qui, en s'installant dans les îles et en tentant de transformer la société polynésienne, bouleversent cette dernière bien plus que ne l'a fait la présence sporadique des baleiniers européens à Tahiti. Leur emprise sociale et politique dans ces îles prendra de l'ampleur et fera ensuite face à d'autres influences européennes. Leur influence reste tout de même primordiale dans les récits historiques contemporains de la Polynésie française qui, marquée par la religion protestante, fête l'arrivée de l'Évangile par une fête nationale le 5 mars.

1. Les missionnaires anglais

Dix-huit membres de la London Missionary Society (LMS) débarquent à Tahiti le 5 mars 1797, formant la première communauté européenne installée à Tahiti. Étant la plus importante présence européenne et cherchant à s'installer dans les îles, les missionnaires se voient attribuer une maison qui avait été construite dans l'attente du retour de capitaine Bligh (Langdon 1968 : 86). Tout de suite ces anglais protestants se différencient des autres anglais et marins connus par les Polynésiens tout d'abord par leur manque d'intérêt aux jeunes femmes. Au devant de scène des relations intergroupes se trouve encore les rapports de genre, entre les hommes européens et les femmes polynésiennes.

Sexualité interethnique et moralité

Malgré la réticence prônée par leur religion en ce qui concerne les relations avec ces femmes « païennes », quelques missionnaires ont fini par laisser leur tâche religieuse pour vivre avec une femme polynésienne. En 1809, quelques pasteurs de la LMS quittent leur poste pour cette raison. Le missionnaire J. Davies raconte les difficultés:

« They lacked wives in conditions which tested the discipline of the most dedicated men. With difficulty two had been restrained from marrying Tahitians in 1797, but two others were 'cut off' by their brethren for this and other evidence of impiety. Yet others [...] left to go into trade, to become settlers, or, eventually, to return to Tahiti once they had 'changed their condition' by suitable marriages »¹⁰⁰.

¹⁰⁰ J. Davies (1961). *The History of the Tahitian Mission 1799-1830*, édité par C.W. Newbury, Hakluyt Society, Second Series, n°116, Cambridge University Press, London, p.144. In Newbury, 1980, p.34.

La situation familiale des pasteurs était un centre d'intérêt autant pour la mission que pour les Polynésiens, qui voyait comme « anormal » le choix d'un homme de vivre seul sans femme. En dépit des relations qui en sont nées, la communauté des missionnaires désapprouvait le mariage interethnique en Polynésie, donnant comme raisons un manque de « morale » et un esprit encore « païen » chez la femme polynésienne. En conséquence, la mission leur a envoyé quatre « jeunes femmes pieuses » (Newbury 1980 : 34) pour mieux assurer le respect de la morale protestante en ce qui concerne les relations sexuelles et matrimoniales. Appartenances ethnique et culturelle, genre et moralité se trouvent ainsi imbriquées dans les représentations et la gestion des personnes.

La religion protestante ne bannissait néanmoins pas le mariage pour ses pasteurs, pourvu que leur épouse soit également protestante pour assurer la survivance de la religion. Parmi des exemples concrets d'échange matrimonial entre Européens et Polynésiens dans les Iles de la Société du 19^{ème} siècle, un premier exemple montre l'échange compensatoire et les conséquences sociétales des alliances entre pasteurs anglais et Polynésiens. Les premiers enfants « demis » à Huahine (île dans l'archipel des Iles de la Société) sont nés d'un père pasteur, Charles Barff. Avec sa femme et ses enfants, il devient héritier des terres ancestrales de sa belle-famille polynésienne. Tandis que la famille polynésienne bénéficie du statut respecté de pasteur et de l'influence politique des missionnaires anglaises, le pasteur accède à la richesse d'un propriétaire îlien. Le fait que les pasteurs anglais ont pu, à la différence des catholiques, fonder des familles en Polynésie leur a permis non seulement d'accéder à des terres et à « l'adoption » par la belle famille, mais également d'inculquer les croyances protestantes à leurs enfants demis et peut-être plus facilement à la belle-famille et au village environnant. En outre, les pasteurs devenaient eux-mêmes ancêtres de certains « Polynésiens », ancêtres à respecter comme les autres, leurs croyances pouvant désormais être adoptées comme tradition. L'adoption du protestantisme dans la perception de tradition *ma'ohi* contemporaine, facilitée par les mariages entre pasteurs anglais et Polynésiennes, rappelle le travail d'Alain Babadzan dans *Naissance d'une tradition...* (1982), qui souligne le syncrétisme religieux qui est devenu tradition depuis l'époque des missionnaires protestants. En contraste, les missionnaires catholiques sont toujours restées à l'écart des noyaux familiaux, demeurant des individus sans famille, ce qui a rendu plus difficile l'intégration des Français et des catholiques en Polynésie.

L'influence politique

Au niveau politique les missionnaires ont rapidement atteint une grande influence dans la société polynésienne. En 1815, le « roi » Pomare II et quelques fidèles avaient déjà été convertis au protestantisme. Mais les conflits de groupe, de pouvoir et de croyance perdurent jusqu'à cette date, quand un groupe de païens, « forces traditionalistes tahitiennes » menées par un grand chef de Papara, attaque le roi et les chrétiens dans le temple (Richaud 2001 : 12). Néanmoins, ces derniers ont gagné dans ce qui est nommé la bataille de *Fei Pi*¹⁰¹. Ayant constaté la mort de leur propre chef et la défaite de leur camp et donc de leurs dieux, les perdants ont ensuite demandé à Pomare II d'être pardonnés mais aussi baptisés. Avec tant de fidèles sous leur direction, les missionnaires ont pu bientôt mettre en marche une imprimerie, des écoles et un code de lois (Hodée 1983 : 71).

Ensemble avec le pouvoir local, les missionnaires, en particulier le pasteur Nott, ont établi un ordre social qui maintenait la prééminence du protestantisme et du pouvoir royal de Pomare II, sortant le premier code de lois¹⁰² en 1819. Le premier code « *was prepared by the king and a few of the chiefs, with the advice and direction of the Missionaries, esp. Mr. Nott[...]* This first code was above all excessively protective of Pomare's rights »¹⁰³. La promulgation des croyances bibliques, et leur transformation en loi, a bouleversé la société tahitienne. « [A]yant trait au meurtre, au vol, à la non-observance du sabbat, au tatouage, à l'adultère, au mariage, au mensonge [...] Les sanctions prévues allaient de la peine la plus lourde, *te pohe*, peine de mort [...] au dédommagement des biens volés, aux travaux forcés » (Richaud 2001 : 13). Pendant les décennies suivantes se poursuit une lutte de croyances et de pouvoir, et même un syncrétisme des croyances avec la naissance de la secte des *Mamaia* qui combinait traditions et croyances anciennes et nouvelles (Hodée 1983 : 71). La propagation la plus importante de cette secte était peut-être à Maupiti, où les missionnaires étaient appelés des « *wild visionaries* » et le chef n'a plus pu empêcher l'anarchie et le prône du bannissement du « *popa'a* » (Newbury 1980 : 62). Ainsi débute la véritable lutte de pouvoir entre, d'une part, les autochtones qui souhaitent préserver une partie de leurs croyances et culture et, d'autre part, les Européens venus propager leurs propres croyances et ordre social, soutenus localement par des leaders cherchant des alliances puissantes.

¹⁰¹ Une lettre publique du missionnaire Davies en 1816 est une première source de ces événements (LMS Transactions, 1818, IV:95-96 ; SS 2/4, Davies to Cowper, 30 mars 1816. In Newbury, 1980 p.41).

¹⁰² Cf. *Code des Lois* par Vahi Sylvia Richaud (2001) pour un rassemblement des codes des lois avant le Protectorat français, ou sa thèse non-publiée sur la première code des lois des missionnaires, soutenue à l'Université de la Polynésie française en 2006.

¹⁰³ W. Ellis, vol. III, pp. 136-140, cité par Victor Segalen, 1995, « Segalen's Notes », p.257.

Avec le glissement vers cette secte et loin des principes protestants de la part de Pomare IV, les missionnaires perdent une part de leur contrôle sur la société polynésienne. Pomare IV est la sœur de Pomare III, jeune roi qui est mort avant de pouvoir exercer son pouvoir. Pomare II était mort d'excès d'alcool en 1821. Son accession au pouvoir à l'âge de quinze ans en 1827 voit renaître les chants et les danses qui avaient été réprimés par les missionnaires. Pomare IV et donc la famille royale soutenait les *Mamaia*, qui du fait de ce soutien par la famille royale devint un véritable mouvement politique (Hodée 1983 : 71). En 1831, Tati, grand chef de Papara, destitue la Reine et expulse les *Mamaia*, ce qui participe à la fin de la secte des *Mamaia* l'année suivante et qui redistribue le pouvoir autour de Tati et ses principaux chefs. Ces événements, à la fois politiques, religieux et culturels, sont importants parce qu'ils ont influencé la formation d'alliances avec l'arrivée ultérieure des Français catholiques. On verra comment les conflits politico-religieux ont entraîné l'établissement du Protectorat français et ensuite une guerre « franco-polynésienne » qui entrecroise des camps religieux, régionaux et politiques.

2. Nouveaux contacts et nouveaux rapports de pouvoir

L'arrivée des missionnaires catholiques marquera la fin du partage de pouvoir officieux entre les missionnaires anglais et le pouvoir local. L'arrivée des missionnaires catholiques symbolisent le début de nouveaux enjeux de pouvoir, notamment entre la France et l'Angleterre dans cette période où les deux empires s'étaient dans le monde, s'y disputant influence militaire et avantages économiques. Vers cette période on voit également le premier mariage interethnique officiel, dans lequel les appartenances de nation et classe de chacun des mariés sont révélateur des enjeux de pouvoir.

Les missionnaires catholiques

Les premiers missionnaires catholiques ont tenté de s'installer à Tahiti et ses îles à partir de 1834. Entre 1834 et 1839, 21 religieux français furent envoyés (Toullelan 1995 : 255). Dans la décennie suivante, 21 autres arrivèrent, mais 19 sont repartis. La difficulté d'installation relève de plusieurs facteurs. En premier lieu, les missionnaires anglais protestants avaient déjà une forte présence et popularité dans ces îles. Deux des missionnaires catholiques furent même renvoyés de Tahiti par ces derniers, événement qu'on traitera plus loin puisqu'il provoqua la colonisation française. En deuxième lieu, la mort d'un chef religieux en 1840, en plus de la désorganisation de la congrégation au niveau local et national, ont ajouté du désordre aux difficultés professionnelles et d'adaptation. D'autres raisons de

départ citées comprennent « maladie », « mœurs » ou « échec » (Toullelan 1995 : 261), indiquant que l'installation de ces missionnaires était loin d'être réussie.

Pritchard

Le Révérend Georges Pritchard, missionnaire anglais arrivé en 1824 et devenu principal conseiller de la Reine Pomare IV, « sa paroissienne » (Hodée 1983 : 72), fut le principal responsable du renvoi des catholiques français. Sa puissance avait accru quand Pomare IV l'avait soutenu pour faire de lui le premier consul britannique à Tahiti. Pritchard et Pomare avaient réussi à cumuler l'autorité politique européenne représentée par le consulat, l'autorité tahitienne représentée par la Reine Pomare IV et l'autorité religieuse représentée par les missionnaires. Lors de l'arrivée des deux missionnaires catholiques français en 1836, ces derniers furent « expulsés vigoureusement » par Pritchard, ce qui incite l'arrivée du commandant Dupetit-Thouars « pour faire respecter la France dans le Pacifique » (Hodée 1983 : 72). Dans la réparation exigée par Dupetit-Thouars figurait une convention de protection par la France. Or, une fois que la délégation de Dupetit-Thouars était partie, Pritchard essaya de freiner les effets d'un tel protectorat en « interdisant l'achat de terres par les étrangers et en faisant du protestantisme une religion d'Etat » (Hodée 1983 : 73).

Contribuant à l'ensemble de nouvelles lois « protectionnistes » proposées par Pritchard, une loi de 1837 interdisait les mariages entre les étrangers et les autochtones. Cette loi, interdisant ce qui est devenu très commun aujourd'hui et qui est le fondement de ce sujet de recherche, avait à sa base la volonté d'empêcher la spoliation foncière, puisque tout époux, comme leurs enfants, avait droit aux terres ancestrales des deux lignages du couple. La loi s'ajoutait donc à l'interdiction d'achat de terres par les étrangers, pour éviter une prise de contrôle des terres par des personnes extérieures, ce qui risquerait d'affaiblir l'influence anglaise et protestante. Des lois à effet similaire interdisaient, en 1835 et en 1838, le commerce sexuel et le proxénétisme masculin et féminin (Richaud 2001), le commerce et le sexe posant un risque aux enjeux fondant l'organisation sociale des alliances, à savoir le pouvoir et l'héritage par la filiation. Des exceptions à ces interdictions se produisent quand la question de pouvoir – de statut socioéconomique et de ressources matérielles – interrogent les stratégies d'alliances des dirigeants polynésiens dotés de statut socioéconomique le plus élevé.

Le premier mariage interethnique officiel, fondation de l'ordre social demi

En mai 1842, Ernest Salmon, traitant anglais, et Ariioehau (Ariitaimai), membre d'une grande famille propriétaires de Papara, ont souhaité se marier. « Les chefs et les missionnaires

avaient refusé de consacrer cette union : la loi du premier mars 1837 ne permettait pas les mariages entre les étrangers et les indigènes. La Reine Pomare doit lever à cet effet et pour trois jours l'interdit » (Salmon 1982 : 28). Ils se marient alors au temple protestant de Papeete. En même temps, le capitaine Dunnett épousait Tuâ, amie intime d'Ariioehau. Etant les seuls mariages interethniques officiels et chrétiens entre 1837 et 1842 (lors de la mise en place du Protectorat français) et étant également des alliances économiquement et politiquement puissantes, ces mariages sont non seulement « à la racine de bien des familles de 'demis' actuels » (Hodée 1983 : 73), mais aussi à la racine de l'ordre social demi de statut social élevé. On verra plus loin le développement de cet ordre social.

Ces alliances matrimoniales interethniques pendant la levée de l'interdit s'insèrent intégralement dans le développement des alliances purement politiques précédant immédiatement le Protectorat français. Dans un premier temps, les trois jours de la levée de l'interdit sont appelés *hurimana*, ou renversement du sacré, puisque l'autorité des missionnaires était menacée. Dans un deuxième temps, par son mariage, « Salmon blessa les missionnaires » (Salmon 1982 : 20). Salmon et la famille élargie de sa femme prendront donc une position favorable par rapport aux Français catholiques, tous prenant partis contre la famille Pomare et en particulier contre son soutien, les missionnaires anglais.

Les baleiniers et les autres types de contact européen avant le Protectorat

Outre le contact avec les colons et les religieux français et anglais, un autre type de contact européen demeure influent dans la vie sociale des Tahitiens du 19^{ème} siècle : les baleiniers et les autres navires qui y font brève escale. Le nombre de ces escales annuelles semblent varier entre cinquante et cent vingt (Baré 1987 : 239). Ils sont principalement américains, et leurs équipages « souhaitent souvent rester à Tahiti : les désertions sont constantes et constituent la première source de conflits ; à cette première cause d'augmentation de la population européenne s'ajoute celle des débarquements de force, par les capitaines d'hommes indésirables à bord, malade, meurtriers » (*idem.*). En plus du contact temporaire entre les équipages et la population tahitienne s'ajoute donc une nouvelle source d'installation européenne à Tahiti, qui ne contribuait pas toujours de manière positive à la société locale.

Avant le Protectorat et l'installation d'une autorité française, la communauté française et européenne en général manifeste une certaine réticence à se plier aux lois établies par Pomare et les missionnaires. Dans les années 1830, le « mépris raciste » est à la base du refus des Français et des autres Européens à respecter les lois Pomare, que l'administration appelle les

lois « indigènes ». Et « à la base de ce mépris lui-même semble se situer la nécessité d'échapper à tout contrôle afin de poursuivre des commerces souvent lucratifs : l'exemple de la contrebande d'alcool postérieure aux lois 'de tempérance' de 1834-1835 est à cet égard significatif » (Baré 1987 : 240). Introduit et consommé avec abus par les marins de passage, l'alcool en était venu à exercer une influence néfaste sur la population tahitienne et en avait donc été banni, créant ce faisant un marché de contrebande de la part des Européens¹⁰⁴. Le comportement des Français et des Européens en général, surtout suivant le Protectorat, n'était pas toujours apprécié de la part des autochtones. De « multiples tentations [...] s'offraient à eux : abus de pouvoir, scandales, trafics en tout genre, et surtout incompetence [...] L'abus d'autorité est le premier danger qui menace le nouveau résident » (Toullelan 1987 : 234). Toutes ces conditions faisaient régner une « situation de tension, en somme [une...] situation de violence raciale plus ou moins marquée qui semble parfois définir les relations des communautés européenne et polynésienne » (Baré 1987 : 241).

Dans les années 1820 et 30, la Polynésie est lieu d'escale ou autrement de refuge pour des évadés des baleiniers ou du bagne australien. « Leur influence dans les îles fut fort néfaste et ne peut être que faiblement compensée par celle des 18 missionnaires protestants anglais qui débarquèrent à Tahiti en 1797 » (Toullelan 1987 : 237). D'ailleurs, 11 de ces 18 missionnaires abandonnent leurs postes « vu l'état de délabrement du royaume tahitien, situation dont les premiers Européens sont lourdement responsables » (*idem.*). Violence, abus d'alcool, prostitution et délinquance abondent chez les marins américains et européens. De plus, pour compenser la perte de main-d'œuvre provoquée par les désertions, les capitaines prenaient à bord des Tahitiens. Pas moins d'une cinquantaine étaient inscrits à bord des baleiniers au port de Nantucket (Baré 1987 : 239). Or, des témoignages de l'époque écrivent que, quand le navire s'apprêtait à rentrer à son port d'attache, les Tahitiens étaient laissés simplement à l'île la plus proche¹⁰⁵.

L'autorité des missionnaires et du pouvoir local était fortement mis à l'épreuve pendant cette époque des débarquements de marins souvent délinquants. « Aux yeux de la masse polynésienne, les capitaines de navires représentaient de plus des sortes d'émissaires de leur gouvernement respectif plus directement liés à ce gouvernement que les missionnaires et, de ce fait, dignes d'attentions » (Baré 1987 : 239). Au début des années 1820, les maisons communiquent directement avec les navires qui arrivent et aucun contrôle portuaire officiel et

¹⁰⁴ L'alcool était de nouveau prohibé à Tahiti en 1904 (Peltzer 2002 : 79).

¹⁰⁵ E.S. Dodge, *Baleiniers à Tahiti*, Paris, 1971, cité par P. O'Reilly, 1975, p.70, référencié par Bare, 1987, p.239.

centralisé n'est encore établi. Mais la représentativité politique de ces navires, en plus des profits prospectifs, font que bientôt des taxes de port sont mises en place en 1828, dont bénéficient directement la « reine » Pomare et les chefs principaux de Tahiti (*idem.*). Une autre taxe, la « fameuse taxe de séjour de trente dollars adoptée par le gouvernement tahitien » est mise en place pour tenter de ralentir les débarquements de ces navires de passage (*idem.*). Mais la police est inefficace ; les désertions, les débarquements de force et la délinquance se poursuivent à grande échelle. En résultat, l'aristocratie Pomare et son soutien des missionnaires sont perçus comme affaiblis aux yeux de la population locale et à ceux des extérieurs. Effectivement, leur influence est renversée en 1842 à la fin d'un demi-siècle de contact européen.

C. Le Protectorat français, 1842-1880

Quelques mois après les grands mariages du *hurimana*, évoqués plus haut, l'amiral Dupeit-Thouars est revenu à Tahiti et un projet de protectorat français fut signé par la reine Pomare IV, alors à Moorea. Un gouvernement provisoire et militaire était mis en place par l'amiral, « composé de Reine Gouverneur militaire de Papeete, de Carpegna capitaine du port et Moerenhout¹⁰⁶ commissaire du roi » (Hodée 1983 : 79). Après le retour de Pritchard, l'ancien « conseiller privilégié » de Pomare IV (*idem.*), la nouvelle autorité française est assurée en 1844 « grâce à l'envoi d'une force militaire impressionnante » (Newbury 1986 : 9). Pritchard est jeté en prison par les gendarmes, et presque 2000 soldats et fonctionnaires français débarquent à Tahiti et aux Iles du Vent, demeurant temporairement sur des navires de guerre, pour donner du poids à l'autorité française. Presque inexistants dans ces îles avant l'envoi des militaires, les Français avaient effectivement besoin d'une force militaire pour renforcer leur présence et autorité. Un document signé de la reine Pomare montre combien ces Français avaient été rares à Tahtiti : « *In the first place, the only Frenchmen who resided upon my islands, before the year 1842, were nine and nine only* »¹⁰⁷. La force militaire a demeuré à Tahiti jusque au moins les années de 1850 (Toullelan 1986 : 238). L'administration coloniale

¹⁰⁶ Le franco-belge Jacques Antoine Moerenhout était consul des Etats unis puis de France. Partenaire commercial avec le grand chef Tati de Papara, il verra se développer parallèlement une « solide hostilité » avec l'autre consul principal, Pritchard, et la reine Pomare. Ils « reproduis[ent] ainsi à l'intérieure de la petite société insulaire la rivalité franco-anglaise » (Baré 1987 : 253) qui débouchera sur le Protectorat et la guerre franco-tahitienne.

¹⁰⁷ Reine Pomare (1844). Letter from queen Pomare to Louis-Philippe, *Pacific Research*, Université de Honolulu, 996-21, p.771. In Toullelan, 1987, p.237.

coexiste désormais avec celle de Tahiti, à cette époque Pomare IV représentant l'autorité locale et recevant de la France les moyens financiers d'administrer.

1. La première communauté française

Guerre franco-tahitienne

La présence française, majoritairement militaire, n'a pas joui d'un accueil chaleureux. Les Tahitiens « ouvrirent les hostilités contre la France le 21 mars 1844 », guerre qui se termina environ trois ans plus tard¹⁰⁸, après 117 morts du côté des soldats français, et de nombreux morts également, mais en nombre inconnu, du côté des Tahitiens (Hodée 1983 : 80). Comme alliés du côté des Français se trouvaient les missionnaires catholiques français ainsi que la famille de l'anglais Alexander Salmon et de sa femme, dont le chef Tati de Papara. Comme opposants à l'autorité française figuraient les missionnaires anglais, dont Pritchard, et la famille royale Pomare, concurrents de Tati pour le pouvoir local. Les forces françaises, renforcées par la présence importante de navires et de soldats, arrivèrent à soumettre les derniers rebelles tahitiens de Papeete, et la « fête de la paix retrouvée » fut célébrée le 7 janvier 1847 (Hodée 1983 : 80). Dans ce contexte, initialement hostile et violent, les colons français s'insèrent difficilement dans la société de l'île.

Qui sont les colons français ?

Pour comprendre l'insertion des Français dans la vie des îles et leurs rapports avec la population, il faut d'abord préciser le profil des ressortissants français. C'est surtout grâce au travail historique de Pierre-Yves Toullelan (*Tahiti Colonial (1860-1814)*, 1987) mais aussi grâce à Michel Panoff (*Farani Taïoro...*, 1981) que le profil et la vie quotidienne de ces derniers peuvent être reconstitués. Au début de leur présence à Tahiti, les Français vivant dans ces îles semblent former deux groupes distincts de par leurs statuts sociaux et activités économiques. « D'une part, d'anciens déserteurs ou naufragés, 'fort encanaqués', vivant de la vente d'alcool, de la spéculation sur les terrains [...]. L'autre groupe, symbolisé par le belge Moerenhout, est composé de négociants de valeur, possédant une petite goélette et sillonnant les Tuamotu-Gambier » (Toullelan 1987 : 238). Entre ces groupes se trouvent les colons, dont une partie était des soldats ou militaires ou ouvriers civils avant de s'établir dans les îles (Panoff 1981 : 10), et une autre partie provenait d'autres vagues migratoires d'origine sociale modeste que l'on examinera plus loin. En 1861, le gouverneur Gaultier de la Richerie décrit à

¹⁰⁸ Michel Panoff parle de « près de 4 années » de guerre (Panoff 1981 : 238). Louise Peltzer met la date de la « Fin de la guerre franco-tahitienne » précisément au premier janvier, 1847, les combats ayant terminé la semaine précédente (Peltzer 2002 : 55).

son ministre la situation des résidents français à Tahiti, et en particulier dans la capitale de Papeete : « Ce que nous appelons les résidents français et autres sont une infime minorité et n'ont en général ni capitaux, ni talents, ni désir de travailler »¹⁰⁹. Les appréciations du gouverneur reflètent le peu d'estime dans laquelle les résidents français étaient tenus aux yeux d'un autre Français, mais soulignent aussi la relative modestie des milieux dont provenaient les résidents français à Tahiti, arrivant sans les moyens financiers ni éducatifs pour faciliter leur installation.

Les colons en poste dans le fonctionnariat public français, également de milieux modestes, bénéficiaient d'une promotion sociale à Tahiti, y accédant à des postes plus valorisants selon la société française. Panoff écrit que « cette première génération en Polynésie représente [...] la naissance d'une petite bourgeoisie, [...] plus de la moitié de ces résidents étaient ouvriers d'état ou simples soldats avant de se fixer dans le pays [...] c'était bel et bien accéder à une condition supérieure ou en caresser l'espoir » (Panoff 1981 : 16). Les Français venus pendant l'époque du Protectorat, qu'ils soient au service de l'Etat ou travailleurs indépendants, « constituèrent une classe assez modeste » qui, bien qu'étant peu nombreux à réussir à faire fortune (Toullelan 1987 : 243), réussissaient des promotions sociales modestes.

Un autre type de colonisation s'est ouvert en 1846, lorsque quelques militaires, qui constituant la majorité de la présence française, ont été démobilisés pour acquérir des terres dans le but d'une colonisation agricole. Si les 9 premiers ont tous échoué, 95 militaires étaient démobilisés l'année suivante à Tahiti. C'était offrir à des jeunes gens en poste à Tahiti depuis plusieurs années, et de ce fait connaissant bien le pays, ses habitants et même la langue locale, une chance de se rendre acquéreurs de terres à bon compte » (Toullelan 1987 : 241). L'espoir était évidemment de voir s'intégrer au moins cette partie des colons français au sein de la population polynésienne, tout en développant l'économie. Mais un événement particulier, la découverte d'or en Californie (1848), a fait que seulement 25 de la centaine de ces militaires démobilisés, ou « colons militaires », semblent être restés dans la colonie (Toullelan 1987 : 243). Cependant, entre 1846-1870, sont recensés « 52 colons militaires installés de façon définitive dans la colonie » (*idem.*), représentant jusqu'en 1860 environ 60% des Français vivant à Tahiti (Toullelan 1987 : 247). Il s'agit de célibataires, dont 7 épousèrent des Françaises, « 22 restèrent célibataires (ce qui n'exclut pas un concubinage épisodique [...]) », 19 épousèrent des filles de Tahiti, et 4 des îles voisines. « La descendance de ces premiers

¹⁰⁹ Rapport du 22 janvier 1861, AFOM : carton 16, dossier A-78. In Panoff 1981 : 3.

ménages franco-tahitiens constitua le noyau essentiel de l'élément français dans les E.F.O. » (Toullélan 1987 : 243). Nous verrons plus loin que ces 24 couples interethniques entre colons militaires et femmes polynésiennes sont parmi les seuls couples français-polynésiens de l'époque.

Deux nouvelles immigrations d'hommes français s'établissent en direction des Iles du Vent. La première est composée d'un certain nombre de rescapés des massacres et des révoltes en Nouvelle Calédonie à partir des années 70. Anciens bagnards, ils « viennent rechercher paix et douceur » en Polynésie (Toullélan 1987 : 247). La deuxième migration provient de la Californie, concernant un nombre important de Français qui avaient tenté de faire fortune dans l'or, et qui, ayant échoué et se retrouvant sans beaucoup de moyens, débarquent à Tahiti en grand nombre pendant la deuxième moitié du 19^{ème} (Toullélan 1987 : 248-9). Le « Rapport du Commissaire-Impérial sur la situation du pays à la fin de 1867 » souligne le caractère indésirable de ces migrations : « Quand j'ai vu que Tahiti devenait pour San Francisco une sorte d'exécutoire, j'ai ordonné qu'à l'avenir nul ne serait admis sur nos navires s'il ne versait préalablement entre les mains du capitaine une somme nécessaire pour assurer son existence pendant au moins un an »¹¹⁰. Les migrations autres que celles expressément coloniales et financées par l'Etat provenaient effectivement de couches sociales modestes.

Avec toutes ces migrations françaises concernant les militaires, les colons administratifs, les anciens bagnards de la Nouvelle Calédonie et ceux qui ont tenté leurs chances en Californie, la population française a fini par représenter la majorité de la population étrangère dans les Iles du Vent à partir des années 1870. La population étrangère, dite « blanche », se répartissait de la manière suivante :

« Population « blanche » établie aux Iles-du-Vent (1848-1884) »¹¹¹

	1848	1861	1865	1873	1875	1878	1881	1884
Français			313	564	582	846	974	991
Européens et Américains			347	417	458	531	591	615
Total	515	631	660	981	1040	1377	1565	1606

¹¹⁰ Paru dans *Le Messager de Tahiti* le 17 janvier 1868, cité par Toullélan, 1987, p.249

¹¹¹ Le tableau est tiré de l'ouvrage de Pierre-Yves Toullélan (1987 : 244). Quelques uns de ses sources principales citées sont : « Recensements Officiels » parus dans « l'Annuaire de Tahiti », les revues « Tableau de population, de cultures, de commerces et de navigation » pour certaines années, « Notices statistiques sur les colonies françaises » pour d'autres, les « Séries statistiques » des Archives de Papeete (L74 et suivantes).

Il faut noter que tous ceux qui ont la nationalité française sont considérés comme « français », ce qui comprend les épouses polynésiennes et les enfants « demis » (Toullelan 1987 : 244). Mais nous verrons plus loin que ces personnes, femmes et enfants ayant acquis la nationalité française, sont en assez petit nombre (Panoff 1981). Toullelan nous avertit également de la possibilité que les fonctionnaires « n'aient pas été pris en considération dans ces statistiques » (Toullelan 1987 : 244). Par ailleurs, les chiffres indiqués ne représentent pas forcément un cumul d'individus, mais représentent simplement le nombre de colons présent au moment du recensement. Une « plaque tournant » de migrants temporaires, pas trop différent d'aujourd'hui, figure dans les chiffres puisque grand nombre de migrants ou de colons repartent pour la Métropole après un séjour de courte durée¹¹².

La population française de cette époque formait une véritable communauté distincte, dont les membres se fréquentaient entre eux et avaient, semble-t-il, peu de relations avec les populations autochtones, malgré leur minorité flagrante par rapport à la population tahitienne¹¹³. Attribuant l'isolation « en vase-clos » aux différences de « mœurs » entre « les fonctionnaires en poste » et la population locale, Toullelan décrit la situation comme tendue en raison de « querelles entre fonctionnaires métropolitains qui passionnent et divisent » (Toullelan 1987 : 231). La « plaque tournante » qu'est devenu Tahiti s'expliquait donc en partie par la mésentente au sein de la communauté française. Et les nouveaux arrivants français, de plus en plus nombreux, font face à la « sourde hostilité des Français déjà établis »¹¹⁴. Les désaccords internes du groupe s'ajoutaient au rejet de la part des autochtones qui pourrait avoir perduré depuis la guerre franco-tahitienne.

2. Les rapports entre la communauté française et la population tahitienne

Malgré l'isolement vraisemblable des ressortissants français au sein des populations de Tahiti, un certain nombre d'entre eux a noué des relations avec des femmes polynésiennes. En 1863, ils sont 26 hommes français mariés à des femmes polynésiennes, dont la plupart ont entre 20 et 35 ans (Panoff 1981 : 6). Il est à noter que ce nombre correspond plus au moins au nombre de colons militaires français - démobilisés pour travailler la terre - qui avaient épousé

¹¹² En 1885 par exemple, 247 Français arrivent, mais 210 repartent. Comme c'est le cas concernant les migrations des fonctionnaires aujourd'hui, Toullelan fait la remarque qu'à cette époque déjà, « Tahiti est bien devenue une sorte de plaque tournante » (Toullelan 1987 : 245).

¹¹³ A l'époque du Protectorat, il y a estimés 10.000 survivants polynésiens (Toullelan 1986 : 89).

¹¹⁴ Le Chartier, « Tahiti et les colonies de la Polynésie » p.155, Paris, 1887. In Toullelan 1987 : 255.

des filles polynésiennes à la même époque¹¹⁵. Dans le cas où il s'agirait des mêmes couples, les hommes français prenant pour épouses des femmes polynésiennes seraient principalement d'un milieu militaire et agricole. En revanche, du côté des femmes polynésiennes « choisies » comme épouses, les chercheurs constatent que « c'est à l'aristocratie tahitienne et à elle seule qu'ils [les Européens] sacrifièrent les préjugés de leur milieu et de leur époque, et non point à la femme de Polynésie en général »¹¹⁶. Il s'agit ainsi d'un échange matrimonial entre un statut juridique et privilège au sein du système colonial de l'homme, échangé contre un statut socioéconomique de la femme polynésienne, notamment en matière de la propriété foncière. D'ailleurs, « différents aventuriers, s'unissant avec les Polynésiennes, tentent des entreprises commerciales dans les îles avoisinantes » (Baré 1987 : 241). Le mariage interethnique, pour le Français, était un des seuls moyens à cette époque d'acquérir des terres et d'avoir le droit d'établir des commerces.

Toujours en 1863, presque la moitié des hommes français installés à Tahiti sont célibataires, mais plus de la moitié des hommes mariés avaient épousé des filles des îles, l'autre moitié ayant des épouses européennes. Le tableau ci-dessous indique le nombre de mariages interethniques confronté au nombre de mariages homogames conclus par les hommes européens aux Iles du Vent (Panoff 1981 : 6) :

Statut familial des hommes européens à Tahiti et Moorea, 1^{er} janvier 1863

	Total	Célibataires	Mariés à une compatriote	Mariés à une « Blanche » d'une autre nationalité	Mariés à une Polynésienne	Total des mariés
Français mâles	160	113	16	5	26	47
Etrangers mâles	166	106	15	2	43	60
Total	326	219	31	7	69	107

Les « fonctionnaires civils et les soldats et marins de la garnison » n'ont pas été pris en compte dans ces statistiques (Panoff 1981 : 5). Malgré la présence d'une cinquantaine de femmes françaises adultes au moment de ce recensement, elles n'ont pas non plus été prises en compte et leur statut familial nous reste inconnu.

Selon le tableau ci-dessus, les Français avaient vraisemblablement plus rarement une épouse polynésienne que les autres étrangers. Si le mariage est bien un indicateur d'intégration sociale d'une minorité au sein d'un groupe majoritaire (Bogardus 1925), les

¹¹⁵ Il s'agissait de 23 couples selon Toullelan (1987 : 243).

¹¹⁶ Source non-citée dans Toullelan, 1986, p. 90.

Français s'intégraient plus difficilement dans la société tahitienne, que ce soit en raison d'installations récentes ou temporaires, en raison des processus d'enfermement de la communauté française ou en raison de la distance sociale créée par le système colonial. Les autres étrangers *popa'a*, principalement des migrants et des missionnaires anglais, étaient installés depuis de « très longues années, regroupés autour des pasteurs de la London Missionary Society » (Toullelan 1986 : 90) et en général mieux acceptés au sein de la population tahitienne. « Plus que les Français, ils sont mariés à des compatriotes et mènent une vie plus 'sereine' » (*idem.*).

La proportion des mariages interethniques étant en faveur des étrangers, les enfants nés de parent européen sont majoritairement de nationalité étrangère. Les enfants issus des deux groupes d'européens recensés dans le tableau étaient pour 89 d'entre eux de nationalité française contre 118 de nationalité étrangère (Panoff 1981 : 6). Les premiers « Demis » issus de ces mariages interethniques étaient vraisemblablement plus souvent issus de père non-français que de père français. Cette situation, considérée affaiblir l'autorité et la légitimité de la gestion française de la colonie, était résolue par la naturalisation des étrangers, les rendant des citoyens français. Quoique minoritaire par rapport aux autres étrangers, les Français faisant souche en Polynésie française étaient donc « à l'origine de la population franco-tahitienne actuelle » (Panoff 1981 :4), même si cet héritage n'a pas aujourd'hui de revendication particulière ou de saillance sociale dans les relations sociales quotidiennes.

Nous savons que plus tard, entre 1880 et 1900, le nombre de mariages interethniques à une autre île des Iles de la Société, Huahine, s'élevait à environ sept Européens fondateurs de familles. « Deux sont des marins déserteurs ; l'un est Suisse, l'un est un gendarme chef de poste, les autres sont de simples colons attirés par l'annexion française » (Baré 1987 : 418). On ne sait presque rien sur les épouses ou leurs familles dans lesquelles ces Européens se sont mariés.

La formation, la dominance et le rôle de l'ordre social demi

A partir du premier mariage interethnique officiel en 1842 entre le négociant anglais Ernest Salmon et Ariioehau, qui s'était déroulé pendant la suspension de la loi « indigène » contre les mariages interethniques, des alliances matrimoniales se sont conclues entre des riches négociants anglais et des Polynésiennes de grandes familles propriétaires. L'acceptation de ces Européens au sein de l'aristocratie tahitienne confirmait la position socioéconomique dominante de ceux-ci, au moins de ceux qui ont été « choisis » comme époux. « La circulation matrimoniale qui s'opère très tôt entre la communauté des traitants et

les groupes familiaux tahitiens les plus 'titrés' [...] sanctionne de ce point de vue la reconnaissance par la population polynésienne des positions socioéconomique dominantes de la communauté 'étrangère' » (Baré 1987 : 415). Du point de vue des Européens, ces mariages confirmaient que l'aristocratie polynésienne était également d'un niveau statutaire digne de mariage.

Ces alliances matrimoniales entre allochtones et autochtones, se formant entre les classes considérées les plus élevées de chaque côté, confortaient la position dominante de chaque groupe. Elles ont participé à la formation de familles encore plus économiquement et politiquement puissantes, créant une « 'élite' respectée par les deux parties de la population résidente » (Doumenge 2002b : 144). Les couples mêmes, et leurs familles élargies, bénéficiaient en particulier de ce double respect et considération. La combinaison de richesse en terre, de statut social et de connaissance commerciale faisait régner une « domination politico-économique des 'Demis', marquée par l'importance de leur rôle dans le coprah (famille Brander) et généralement l'exploitation agricole, dans la municipalité de Pape'ete (famille Bambridge et Poro'i) l'aconage et le transport (famille Poro'i, Cowan) » (Baré 1987 : 417). Les descendants de ces premières unions ont bénéficié de l'héritage statutaire et matériel des deux lignées parentales, ainsi que des doubles connaissances culturelles et linguistiques. Un exemple concret de cette alliance puissante est l'union matrimoniale entre le Corse Pascal Marcantoni et sa femme *ari'i*. De sa belle-famille il hérité des terres qu'autrement il n'aurait pas pu acquérir. En outre, l'alliance facilite sa connaissance de la société et de la langue polynésiennes, et il devint médiateur pour la société coloniale « qui ne connaît que très superficiellement la société qu'elle gère » (Baré 1987 : 419). Comme pour ses enfants « demis », il est devenu un atout pour la société dans sa mixité, pouvant relier les groupes ethniques principaux.

Pour les premières générations de « Demis » en particulier, les avantages linguistiques, commerciaux et culturels en ont vite fait des intermédiaires autant pour la population tahitienne que pour l'administration coloniale. « La grande majorité des 'demis' polynésiens manie aussi bien [...] une ou deux langues étrangères que le tahitien, ce qui les place naturellement de ce fait dans une position de médiateurs que l'on retrouve d'ailleurs au plan économique, avec leur importance dans le domaine de la politique locale » (Baré 1987 : 466). Les premières alliances matrimoniales entre Polynésiens et Européens, concernant les Anglais ou d'autres étrangers plus souvent que les Français, ont donc posé les bases de l'ordre social demi au début du 19^{ème} siècle. Cette « nouvelle couche de la population, issue d'inter-mariages anglo-polynésiens dans leur majeure partie mais aussi franco-polynésiens [...] tend à

reconstituer de par la maîtrise d'une culture étrangère, par son degré de formation, par ses positions de dominance dans l'ensemble des circuits économiques une sorte d'écho de la couche des anciens *ari'i* » (Baré 1987 : 466). En effet, la mixité devient un atout tellement important dans le contexte pluriethnique que les « Demis » deviennent la nouvelle couche dominante, rappelant l'ancienne couche aristocratique de la société tahitienne.

Les Français et les mariages interethniques

L'installation du Protectorat français et l'arrivée annexe des « 2000 marins, soldats et fonctionnaires français » en 1844 (Toullélan 1986 : 89) ont semé les conditions préalables pour la formation des premiers couples franco-polynésiens, dont les premiers « Demis » de nationalité française sont nés. La présence française et le système colonial participent à la naissance « d'un véritable ordre social demi », qui est « inséparable[] de la discrimination élaborée par l'appareil colonial » (Baré 1987 : 417). Les individus nés en Polynésie et qui n'avaient pas de parent de la France métropolitaine n'étaient pas munis de la nationalité française ; ils étaient, pendant toute la période coloniale, considérés des « sujets » de la France. La seule possibilité d'accès à une élévation de statut, à la citoyenneté et donc à l'égalité avec les Français, passait par la filiation. La génération de « Demis » de nationalité française constituait donc une strate sociale de « Polynésiens » qui avaient les mêmes droits que les Français issus de la Métropole. L'apparition de ces Demis français arrangeait la mission coloniale française. « La société coloniale française n'aurait pas pu faire marcher la machine sans qu'une partie de cette bourgeoisie soit 'tahitienne' et puisse donc prétendre à une 'autochtonie' » (Baré 2002 : 27). La création de cette classe a donc servi à la mission coloniale à légitimer sa présence et sa domination, puisque des « Polynésiens » demi-français accédaient au pouvoir à leurs côtés.

La dominance de l'ordre social demi a atteint un tel point durant le Protectorat français que même la reine « Pomare IV elle-même n'hésite pas à donner à certains de ces enfants des noms européens afin d'intégrer ces enfants, « et donc l'ensemble du réseau généalogique entourant sa famille, dans la couche politique dominante franco-polynésienne » (Baré 1987 : 415). Faute de l'attribution d'un nom ou de l'ethnie européenne par la filiation, la dotation d'un nom, dans la tradition polynésienne, demeurait une option pour s'approprier le statut et le pouvoir associés à cette ethnie.

Après l'arrivée à l'âge de mariage des premières générations de « Demis », le mariage endogamique entre Demis est devenu une pratique courante qui concrétisait l'ordre social comme tel.

« On peut voir dans les mariages mixtes pratiqués entre les familles de chefs et les Européens une sorte de répétition métaphorique des pratiques endogamiques si affirmées dans la culture d'origine ; il s'ensuit la constitution de véritables isolats matrimoniaux qui rappellent ceux constitués au niveau, par exemple, des chefs titulaires des Sous le Vent [...] Un exemple parlant est constitué par la circulation matrimoniale entre les descendants du traitant anglais Alexandre Salmon, qui joua un rôle si important dans les années 1840-1850, la famille de Pomare IV, puis, à un moindre degré, les descendants du charpentier Thomas Bambridge qui jouent un rôle si important dans la vie contemporaine de l'archipel polynésien » (Baré 1987 : 415).

Pour maintenir le statut socioéconomique élevé dont disposaient certaines familles demies, ces dernières étaient soucieuses de choisir les conjoints parmi la même strate sociale, c'est-à-dire parmi les autres familles demies. Dans la même veine, Jean-François Baré poursuit que :

« ces pratiques endogamiques, qui relient ici certaines des familles « demies » les plus importantes de Tahiti-Mo'orea, sont aussi en vigueur aux Sous le Vent où [...] les traitants ou exploitants agricoles de toutes origines [...] se marient beaucoup plus entre eux qu'avec des conjoints issus de la masse polynésienne. Comme toute endogamie d'ordre, cette circulation matrimoniale spécifique porte dans son développement même ses propres contradictions : plus les relations matrimoniales se développent et plus les branches généalogiques s'indifférencient » (Baré 1987 : 415).

L'ordre social demi s'est ainsi développé et a été maintenu au pouvoir par les mariages endogamiques entre jeunes demis issus des premières unions interethniques anglo- ou franco-polynésiennes. Jean-François Baré adopte en outre une formule pour expliquer la perpétuation de l'ordre social demi dans la société tahitienne :

Européen + Polynésien = Demi
Demi + Européen/Demi = Demi
Demi + Polynésien = Polynésien

Il en déduit que : « La perpétuation de 'dynasties' demies est ainsi nécessairement coexistante avec la disparition de branches qui se 'tahitianisent', faute d'avoir pu s'intégrer dans la couche dominante » (Baré 1987 : 415). Le mariage endogamique est donc une solution pour maintenir le statut social dominant, avec l'autre solution qui serait d'incorporer d'autres Européens dans le réseau matrimonial demi. Pour les membres de l'ordre social demi, les autres « Demis » seraient des égaux les plus certains dans cet échange, puisque les « *Popa'a* » et les « Polynésiens » peuvent relever de l'*out-group* ou d'un statut inférieur.

Chapitre 4 : Constructions et enjeux de l'ethnicité dans le contexte tahitien contemporain

Le Protectorat dure jusqu'en 1880, et l'autorité locale et les Codes Pomare sont peu à peu retirés au profit de règlements français, jusqu'à l'établissement du statut de colonie. Désormais, l'histoire de ces îles, connues jusqu'en 1957 comme les Etablissements Français d'Océanie, fait partie de l'histoire de la France métropolitaine et vice versa. Pour cette raison, l'histoire contemporaine de cette région ne fera pas l'objet d'une présentation historique de façon chronologique, mais sera incorporée dans le traitement des rapports interethniques qui se produisent dans cette époque contemporaine. Des évolutions politiques et culturelles importantes ont eu lieu depuis le tournant du siècle, dont deux guerres mondiales et des essais nucléaires français (1964-1995), qui ont notamment provoqué des tensions et protestations politiques (années 60), des renouveaux culturels (années 70), ainsi que le développement du système de production capitaliste autour du Centre d'Expérimentations nucléaires du Pacifique (CEP). Il s'agit dans ce chapitre de cibler le contexte social qui s'est produit autour de ces périodes et événements, en termes de constructions et enjeux de l'altérité ethnique.

A. Appellations de l'allochtonie en Polynésie française : constructions, usages, représentations

Les appellations ethniques en Polynésie française et les dynamiques d'inclusion et d'exclusion qu'elles renforcent et reflètent dans l'usage des acteurs sociaux, renvoient tout autant à l'origine géographique ou « raciale » qu'à la socialisation et au mode de vie des uns et des autres. Ces appellations sont également une ressource et un produit des luttes d'influence politique, dont les acteurs contribuent à fixer la signification et l'usage lors des discours concernant les ayants droit du Pays. Les relations intergroupes, et surtout la construction d'identités ethniques distinctes « française » et « polynésienne », s'insèrent inévitablement dans des relations de pouvoir et de domination inhérentes dans une société fortement structurée par l'histoire et système coloniaux. Les termes ethniques et leurs usages reflètent les enjeux de pouvoir intergroupes dans la société polynésienne, mais l'usage des diverses appellations ethniques dépend aussi largement des circonstances de l'époque, du contexte et de la perspective de l'interlocuteur.

Les dénominations des groupes ethniques en Polynésie française, et leurs usages, révèlent comment se dessinent les frontières, notamment dans la construction

d'« autochtones » ou « locaux », considérés habitants légitimes, et « allochtones », considérés « extérieurs » et issus des mouvements migratoires. Selon Jean-Pierre Doumenge (2002b : 142), l'usage scientifique d'« autochtone » entend « un individu dont les ascendants vivaient dans l'archipel [...] avant l'implantation coloniale », soit les « Polynésiens » ou ceux ayant une ascendance « *ma'ohi* ». A l'inverse « allochtone » entendrait « le produit de l'immigration induite par les entreprises de colonisation » (Doumenge 2002b : 142), soit les « Métropolitains » et éventuellement les « Chinois ». L'ancien président de la Polynésie française Gaston Flosse (1998) fournit une définition similaire quand il envisage les attributions possibles de « citoyenneté polynésienne » : « Soit on fait primer le concept de 'peuple autochtone' et dans cette hypothèse, les bénéficiaires des droits ne peuvent être que les descendants des populations qui habitaient le pays au moment de l'arrivée des nouveaux immigrants ». Or, comment délimiter la « nouveauté » des migrations ?

Creuser dans la question révèle les multiples paradoxes qu'entraîne la volonté de définir clairement les frontières entre appartenances dans un espace caractérisé par les mouvements humains, les « métissages » et les revendications et assignations multiples d'appartenance. Ces dernières ne sont que des constructions sociales subjectives et évolutives, comme les sondages territoriaux ont pu révéler à travers les changements d'appartenances déclarées au cours des années. Nous verrons ici les différentes désignations ethniques et leurs différentes applications sociales, y compris médiatiques et politiques.

1. « Chinois »

Une appartenance ethnique saillante en Polynésie française concerne la population d'héritage chinois, qui représente environ 5% de la population selon les dernières statistiques « ethniques » de 1988.¹¹⁷ Immigrées initialement en Polynésie française entre 1864 et 1881 pour travailler dans les champs exploités par des migrants européens, aujourd'hui la majorité de la population chinoise est considérée métissée et intégrée dans la société polynésienne. Ces travailleurs et leurs descendants ont selon Bruno Saura réussi à :

« s'intégrer relativement bien à la société majoritaire (autochtone) tout en orientant leurs enfants vers la culture de l'Occident qui supplante peu à peu celle des Polynésiens. De fait, les Chinois qui se sont fondus, assimilés à la société autochtone,

¹¹⁷ Selon des résultats statistiques territoriaux (ITSTAT 1988 : 85, 87), « Européens et assimilés » représentaient 12% de la population en Polynésie française, et « Polynésien et assimilés » 82%. Après le sondage territorial de 1988, la loi sur « la liberté et l'informatique » de 6 janvier 1978 a été appliquée. Cette loi « interdit de collecter des données à caractère personnel qui font apparaître directement ou indirectement, les origines raciales ou ethniques ».

ont disparu, laissant en général une descendance métissée, intégrée totalement à la population polynésienne » (Saura 2002 : 387).

En effet, son ouvrage historique et sociologique, *Tinito. La communauté chinoise de Tahiti : installation, structuration, intégration*, ainsi que celui de Gérard Coppenrath (1967), *Les Chinois de Tahiti. De l'aversion à l'assimilation 1865-1966*, et encore plus récemment la thèse de doctorat et les articles de Anne-Christine Trémon (2006, 2007) ont ensemble détaillé de manière compréhensive l'histoire et les relations sociales concernant la population chinoise. De ce fait, et bien que ces populations s'insèrent pleinement dans la dynamique sociale, économique et politique et dans des rapports de pouvoir entre groupes sociaux, nous accorderons une place minimale à des analyses de ces populations au sein de cette étude, tout en se rappelant la présence ou l'influence que cette catégorisation ethnique pourrait avoir dans les contextes sociaux analysés.

La catégorie de « chinois » s'insère de manière ambiguë au sein de cette dialectique « autochtones » – « allochtones ». Les premières populations de Chine sont arrivées en 1865, après l'établissement du Protectorat français, pour travailler sur des plantations tenues par de grandes familles issues d'alliance matrimoniale entre négociants anglais et filles de grands propriétaires polynésiens. L'anglais William Stewart organise le premier recrutement à la fin de la guerre de l'Opium en Chine, recrutement qui concerne trois navires de 337, 357 et 324 Chinois à bord (Toullelan 1986 : 98). Ces premiers arrivants, bien qu'une centaine meure dans les trois premières années, travaillent dans le coton et sont initialement interdits de sortir du terrain qui a été aménagé spécialement pour eux. Mais rapidement « On autorise chacun à posséder un jardin particulier, à se livrer à des achats à l'extérieur », ce qui mène à l'autorisation en 1868 de mariages « avec des Tahitiennes des environs » (Toullelan 1986 : 98). Les rapports de pouvoir sont particulièrement saillants chez ces travailleurs chinois dotés de peu de droits civils.

Quand cette « Grande Plantation » d'Atimaono fait faillite en 1871, les promesses de rapatriement des Chinois sont abandonnées. Seulement un peu plus de 500 Chinois restent à Tahiti, les survivants, en majorité des hommes, se fondant dans la communauté tahitienne par la fin du siècle par le biais du mariage, ce qui fait que « eux et leur descendance se sont parfaitement intégrés à la communauté polynésienne » (Toullelan 1986 : 99). Depuis la première génération de migrants chinois, « les Chinois qui se sont fondus, assimilés à la société autochtone, ont disparu, laissant en général une descendance métissée, intégrée totalement à la population polynésienne » (Saura 2002 : 387). Ce métissage et l'absorption

dans la société tahitienne étaient énormément facilités par la naturalisation massive des Chinois en 1973 (Trémon 2006 : 5).

Au niveau des appellations ethniques, « *tinito* » est le terme en tahitien pour « chinois », et demi-Chinois ou ‘*afa Tinito* font référence à un métissage chinois-polynésien (Oliver 1981 : 10). *Hakka* est une auto-appellation ethnique au sein de l’appellation chinoise qui correspond à l’origine de la majorité des Chinois en Polynésie française¹¹⁸. Le maintien de cette appellation ethnique révèle les rattaches spécifiques à une origine chinoise. Les témoignages de Jimmy M. Ly (1996) dans *Hakka en Polynésie* soulignent le dilemme identitaire des Chinois en Polynésie dont la culture s’efface peu à peu face à l’absorption dans le monde polynésien, et pour qui l’identité purement chinoise ne convient plus. Dans son ouvrage *Identité Hakka à Tahiti. Ruptures, désordres et fabrication*, Ernest Sin Chan (2005 : 392-3) exprime son identité par « Hakka de Polynésie française ». Il postule que malgré l’intégration sociale des Chinois en Polynésie et leur acceptation au sein de la société polynésienne aujourd’hui, ces personnes ne sont ni assimilées aux *Ma’ohi* ni à des « Français », et non plus à des Chinois vivant en Chine. De par les réseaux familiaux, amicaux ou associatifs et par l’affirmation identitaire, les Chinois en Polynésie constituent encore un « groupe ethnique » qui maintient une spécificité propre malgré le métissage.

Le métissage ne s’est pas fait, comme pour le métissage français-polynésien, de manière égal. En termes de citoyenneté, les Chinois se sont trouvés initialement à la fois « extérieurs » aux statuts de citoyens, et subordonnés à l’intérieur de l’appareil économique colonial. Ceux qui ne se sont pas mariés avec une femme locale (surtout dans les 3^e ou 4^e générations, cf. Trémon 2007) ou qui, dans le cas de certains qui ont fait fortune assez rapidement, ont fait venir une épouse chinoise, ont dû attendre 1973 pour la naturalisation de leurs enfants nés sur le territoire de la Polynésie française ou d’un parent légitime français (application du *jus soli* qui n’était pas auparavant appliqué en Polynésie), c’est-à-dire à plus d’un siècle après les premières vagues d’immigration. Ce facteur, en combinaison avec une taxe sur les étrangers, a fait que les enfants issus d’unions interethniques étaient reconnus, voire élevés dans le cas de nombreuses filles notamment, par la mère polynésienne pour que, bénéficiant dans ce cas de la nationalité française, le capital de la famille chinoise puisse être mis à son nom, à l’abri des taxes (cf. Trémon 2007). Aujourd’hui, si les Chinois « se sont parfaitement intégrés à la communauté polynésienne » (Newbury 1986 : 99) et si ces stratégies économiques ne sont

¹¹⁸ Les Hakkas, ou « hôtes », sont des Han (Saura 2002 : 24), peuple majoritaire en Chine. «Au milieu du 19^{ème} siècle et donc à l’époque de l’immigration chinoise en Polynésie, des Hakka favorable à l’ancienne dynastie Ming se réfugiaient au Sud de la Chine. Obligés à jurer allégeance à la nouvelle dynastie Qing, nombreux ont quitté la Chine (Saura 2002 : 24).

plus nécessaires en raison de la nationalité qui s'est étendue à tous ceux qui naissent en Polynésie française, la catégorie ethnique de « Chinois » évoque un lien avec des moyens économiques, dont l'accumulation de capital par des petits commerces.

2. « Popa'a » : migration et statut socioéconomique comme facteurs de « frontières » ethniques

Popa'a est le terme en tahitien qui veut dire Blanc, Européen ou parfois plus spécifiquement Français métropolitain. Le terme s'est également vu traduire simplement par « étranger » (Poirine 1992 : 13). Malgré sa traduction par « blanc », tous les « Blancs » ne seraient pas forcément considérés des *Popa'a*, l'appellation étant également et encore une fois dépendante de la considération de plusieurs facteurs relevant de pratiques culturelles. Pour Jean-Pierre Doumenge, l'appellation *popa'a* dépend fortement des critères culturels, un *Popa'a* étant un « Européen qui garde des 'manières européennes' lorsqu'il vit à Tahiti » (Doumenge 1999 : 143). Mais plus pertinent que ces « manières » externes dans l'appellation *popa'a* sont les questions de durée de séjour, d'intégration et de rattachement au pays. Le terme étant souvent associé à une notion d'extériorité, surtout aujourd'hui où une immigration forte et temporaire renforce la présence de nouveaux arrivants *popa'a*, une personne qui a vécu de longue date en Polynésie française et qui se sent bien intégré avec la population pourrait être identifiée ethniquement par d'autres termes que *popa'a*. Selon J.-P. Doumenge (1999 : 143), ces personnes se sont « tahitianisés ». Il écrit :

« Depuis 1975, nombre de *Popaa farani* (c'est à dire les Français originaires de métropole) se sont tahitianisés, en particulier les époux ou épouses d'étudiants revenus travailler au pays. Il y a aussi des *Popaa* qualifiés de 'vieux *farani*', lorsqu'ils ont fait l'effort de s'insérer utilement dans le tissu social tahitien en parlant la langue maohi et en entretenant de longue date des échanges de services avec les fils du pays : ils sont alors perçus par les 'Demis' et les Maohi comme *fa'a'amu* (adoptés). Cela montre le haut pouvoir d'assimilation des Européens par la société tahitienne ».

La conclusion de J.-P. Doumenge sur l'assimilation est discutable ; non seulement ce phénomène d'effort d'intégration et d'assimilation dans la société polynésienne de la part de certains migrants métropolitains s'accompagne souvent d'une malaise face aux stéréotypes négatifs (Schuft 2007), mais le résultat voulu, c'est-à-dire l'appropriation d'une identité « polynésienne » ou l'image d'intégration, n'est pas forcément aperçu comme tel dans le

regard social¹¹⁹. Il n'empêche qu'un individu installé de longue date et ayant des relations plus suivies avec la population locale (non migrante) est perçu différemment qu'un individu fraîchement arrivé. Voulant se distinguer de ce dernier, un individu né en Polynésie française de parents métropolitains peut préférer le terme inclusif de « polynésien » au terme « *popa'a* » pour marquer sa différence aux migrants métropolitains à qui il ne s'identifie pas.

Popa'a est parfois employé pour désigner plus particulièrement les Français métropolitains, puisque les Français métropolitains composent la majorité de la représentation des « Blancs » en Polynésie française. Par exemple, ayant répondu à une marchande que j'étais Américaine, elle s'est exclamé : « Je pensais que tu étais *popa'a* ! ». Autrement, le terme « *farani* » désigne « français » en langue tahitienne, mais il s'agit encore des Français de la France métropolitaine et non pas tous les « Polynésiens », qui sont tous français de nationalité.

3. L'appareil colonial et les « frontières » ethniques¹²⁰

Les représentations et les rapports entre genre, statut social et appartenance ethnique en Polynésie française sont reliés au contexte socio-historique et les rapports sociaux de domination qui s'étendent, depuis ce contexte colonial, au contexte contemporain. Aujourd'hui Collectivité française d'Outre Mer (Territoire d'Outre Mer jusqu'en 2004), les flux migratoires en Polynésie française proviennent de sa Métropole européenne, qui joue un rôle déterminant dans la structure légale, politique et économique de l'infrastructure, notamment en « expatriant » depuis la Métropole des agents fonctionnaires : enseignants, gendarmes, juges, administratifs. Examiner les caractéristiques structurelles et formelles de ces mobilités permettra de mieux cibler les représentations.

Les populations considérées « *popa'a* » en Polynésie française concernent environ 12% de la population en Polynésie française selon le dernier sondage territorial qui comportait des catégories « ethniques » en 1988. Il s'agissait d'auto-catégorisations dont 12% se déclarait « Européen et 'assimilé', 82% « Polynésien et 'assimilé' », et 5% « Chinois et 'assimilé' » (ITSTAT 1988 : 85, 87). Dans un sondage plus récent conduit par l'Institut Louis Harris (2005), à la question « De quelle catégorie vous sentez-vous le/la plus proche ? », 66% ont déclaré « Polynésien », 19% « Demi », seulement 1% « Chinois » et toujours 12% « Européen ».

¹¹⁹ Cf. Saura 2004 pour une discussion sur l'usage de symboles identitaires.

¹²⁰ Cette section est tirée en partie de mon article dans le *Bulletin de la Société des Etudes Océaniques* (2007).

Les populations qui se déclarent « européennes » proviennent de migrations plus ou moins récentes, des familles plus longtemps installées généralement se considérant « demi ». En effet, environ 9% de la population à Tahiti en 1996 vivait en France métropolitaine sept ans auparavant¹²¹. Dans cette population on compte environ 2000 fonctionnaires « métropolitains » dans les secteurs des services et de l'enseignement¹²², la majorité dans l'archipel le plus peuplé, les Iles du Vent dont Moorea et Tahiti, où vivent environ 190.000 habitants (INSEE 2007). Ces arrivées des fonctionnaires depuis la France métropolitaine, à 16.000 km de distance, sont pour la plupart temporaires. Mis à part les magistrats ou les postes permanents à l'Université de la Polynésie Française, les postes des fonctionnaires – enseignants, gendarmes, administratifs – sont généralement d'une durée de deux ou trois ans, renouvelable une seule fois. Cette temporalité crée des arrivées constantes de fonctionnaires de la Métropole dont la présence temporaire, y compris celle de leurs familles, conforte l'existence dans l'imaginaire sociale d'une « communauté ethnique »¹²³.

Une temporalité permanente et institutionnalisée d'environ 1% de la population de Tahiti aurait pu être anodine si ce n'était pas pour les privilèges dont sont dotés ces postes, privilèges qui sont souvent source de tensions et débats (cf. par exemple Prel 2003). En effet, le fonctionnariat par « expatriation » entraîne des indexations salariales d'entre 40 et 120% (Prel 2003) – étant généralement « indexés de 1,84 aux îles du Vent et aux îles Sous-le-Vent, et de 2,08 pour les autres archipels »¹²⁴ – et bénéficie souvent, en outre, des primes d'installation et des aides au logement. Ces facteurs structurels sont source d'inégalités matérielles et symboliques, et cadrent les rapports sociaux. De ce fait, ils participent fortement à l'imbrication de statut socioéconomique et d'origine – géographique et ethnique – dans les représentations sociales.

Dans *Tahiti : Du Melting-Pot à l'Explosion ?*, Bernard Poirine (1992 : 21), décrit un pays où la croissance des différences économiques et des migrations exacerbent les tensions ethniques. Dans ce sens, ce n'est point les « migrations » en soi qui exacerbent les clivages ethniques, mais les inégalités socioéconomiques qui s'y voient imbriquées. Selon son analyse

¹²¹ Selon le sondage territorial ITSTAT de 1996 (MI1.4), 11.004 individus à Tahiti, sur 125.441, vivaient en France métropolitaine sept ans auparavant.

¹²² Ce chiffre représente les fonctionnaires 'expatriés' d'une part dans les secteurs de service, territoriaux et militaire, selon un document du *Haut-Commissariat* « Agents de l'Etat en Poste en Polynésie Française au Décembre 2002 »; d'autre part dans le secteur éducatif, dont les chiffres étaient fournis directement par le *Vice-Rectorat* à Tahiti.

¹²³ Comme l'a argumenté Elizabeth Arias (2001 : 525) par rapport à la nuptialité chez les Américains cubains, le flux continu d'arrivées du pays d'origine conforte l'existence de communautés ethniques qui, en l'occurrence, peuvent servir à fournir un réseau de soutien social, moral ou économique au sein de la majorité.

¹²⁴ « Peur sur les salaires indexés », *Les Nouvelles de Tahiti*, 8-12-2008, URL : <http://www.lesnouvelles.pf/fenua/economie/344-peur-sur-les-salaires-indexes.html>, consulté le 13-5-2010.

du recensement ITSTAT de 1988, les ménages dont le chef se déclarait « européen ou assimilé » représentaient 72% des cadres et des professions intellectuelles supérieures et 43% des professions intermédiaires. Et ce pour une population qui ne constituait que 20% du nombre total de ménages. En comparaison, les ménages dont le chef se considère « polynésien ou assimilé », qui constituaient 58% du nombre total de ménages, représentaient seulement 10% des cadres et professions intellectuelles supérieures, mais 82% des agriculteurs et 76% des travailleurs cols bleus. On voit de véritables écarts en catégorie socioprofessionnelle selon l'appartenance ou l'origine « ethnique » déclarée. Ces avantages socioéconomiques liés à l'origine européenne semblent perdurer. En 1996, sur les 12.318 « actifs occupés » qui sont nés en dehors du Territoire, plus de trois quarts occupent des postes dans des secteurs supérieurs (ITSTAT 1996 : MI1.13), ce qui laisse à penser que les écarts socioéconomiques de 1988 notés par Bernard Poirine sont encore des divisions liées à l'origine géographique.

La domination socioéconomique réelle et perçue crée ce que Bruno Saura appelle une « allergie » qui « se manifeste surtout à l'égard de la classe des militaires et fonctionnaires de passage venus en Polynésie faire des économies grâce à la bombe atomique et qui ne font même pas profiter l'économie locale de leurs hauts salaires » (cité par Regnault 1995 : 145). Cette perception sévère peint une image de « profiteurs », présents principalement en raison d'intérêts égoïstes et économiques¹²⁵. Bruno Saura affirme que les *Popa'a* sont souvent perçus comme individualistes et manquant de générosité (Saura 1998 : 83). Par ailleurs, les arrivées depuis la France métropolitaine sont parfois comparées à des « invasions », comme le constatent Pierre-Yves Toullelan et Bernard Gille (1999 : 9), qui affirment que « depuis toujours, le phénomène universel de migration se présente sous sa forme la plus brutale, celle d'invasion ». Bruno Saura (1998 : 83) évoque également un sentiment croissant d'« invasion » qui va de pair avec la croissance de vols aériens en provenance de la France métropolitaine. Similairement, Jean-Marc Regnault fait référence au mythe d'invasion de la Polynésie par des « étrangers », désignant les Français métropolitains.

Les inégalités ont alimenté des tensions qui se sont transformées en mouvements politiques. J.-M. Regnault souligne le discours politique de l'indépendantiste Oscar Temaru, qui a dénoncé de tels dangers de migration de l'Europe, une politique qu'il a appelé une « politique de blanchiment » ou un « génocide au compte-gouttes »¹²⁶. En effet, lors de débats en septembre 2006 à l'Assemblée de la Polynésie française, Oscar Temaru a référencié les

¹²⁵ Ces représentations sont confortées par les témoignages des fonctionnaires métropolitains (Schuft 2007).

¹²⁶ Oscar Temaru aux Nations Unies, 8 octobre 1990, document *Tavini*. In Regnault, 1995, p.145.

Métropolitains qui viennent s'installer en Polynésie française par le terme *aiha*, qui est traduit par « détritiques amassés par la mer » ou « terme de mépris à l'égard d'un bon à rien » selon le dictionnaire de l'Académie tahitienne. Dans sa défense, le parti indépendantiste a comparé le terme à « racaille » employé quelques mois auparavant par Nicolas Sarkozy, alors qu'il était Ministre de l'Intérieur. En visant tout deux les acteurs de l'immigration par des désignations séparatrices et péjoratives, la comparaison construit l'immigration comme problème commun, même si ce sont les Français métropolitains qui figurent ici comme des « agresseurs extérieurs » dans cette construction de l'immigration postcoloniale. Par ailleurs, le contrôle de ces arrivées est une priorité en 1998 pour le Comité économique, social et culturel de la Polynésie française (CCISM), qui annonce que les forces vives du territoire souhaitent contrôler « le flux d'émigrants européens et français de métropole » (Prel 1998). Quelle que soit l'amplitude ou la prolifération de cette vision, on peut constater l'existence de tensions face aux inégalités qui combinent, dans les représentations, statut socioéconomique et origine géographique et ethnique.

Contribuant à cette perception, depuis le début de l'histoire coloniale, l'Etat français exerce un pouvoir centralisé à travers les structures éducatives et législatives en Polynésie française. Ce « pouvoir d'Etat » est également étroitement lié au concept républicain d'égalité, qui prône l'assimilation culturelle, propagées par la langue, l'école et les structures sociales publiques. Mais cette conception contient des paradoxes que les mouvements indépendantistes en Polynésie française ont révélé : « Si l'égalité se traduit par une négation des différences et donc des identités individuelles, elle crée, de fait, une nouvelle inégalité, puisqu'elle prend comme modèle universel les valeurs d'un groupe dominant » (De Carlo 1998 : 39).

L'endroit où le modèle de valeurs dominantes s'expose le plus est l'école, lieu où s'exerce de façon privilégiée la violence symbolique permettant la reproduction des rapports de domination (Bourdieu 1970 : 21-22). La thèse de Bourdieu selon laquelle toute pédagogie résulte des relations de pouvoir entre groupes et correspond aux intérêts des groupes dominants, peut s'appliquer au système pédagogique de la Polynésie française, emprunté à la France depuis les lois de Jules Ferry en 1883. Ces lois ont fait de l'école française un passage obligatoire pour tout citoyen, y compris pour les « sujets » des colonies. Jules Ferry a parlé de la « mission éducatrice et civilisatrice qui appartient à la race supérieure » (De Carlo 1998 : 19), le système scolaire étant considéré comme un moyen d'instiller les valeurs et la culture françaises et « supérieures » à ceux qui ne seraient pas « civilisés ». Cette notion s'est vue remplacée par le concept de l'égalité et de formation de citoyens ; « l'Ecole, c'est l'école du

citoyen » (Schnapper 1998b : 302-3), et les élèves sont censés en sortir imprégnés des symboles et valeurs de la culture dominante de l'Etat. En plus des omissions d'histoire et de géographie du Pacifique, un exemple concret de « la violence pédagogique symbolique » de ce système en Polynésie française depuis la période coloniale est l'interdiction de parler une langue polynésienne à l'école, règle stricte qui a perduré jusqu'en 1980, date à laquelle un nouveau statut politique a permis de mettre la langue tahitienne au même niveau que la langue française (Baré 2002 : 26)¹²⁷. L'hégémonie de la langue française dans l'école cadre également les représentations portées sur les Français de la France métropolitaine, dont les postes se situent au sein de ce système postcolonial.

B. Catégories ethniques « autochtones » : des frontières ambivalentes

Ma'ohi est le terme en tahitien pour indiquer les populations provenant des îles polynésiennes. Le chercheur et professeur de langue tahitienne Duro Raapoto (1978) compare ce terme à tout ce qui est étranger dans son essai « Maohi ou l'identité bafouée » :

« l'étranger, c'est-à-dire celui qui n'a aucun droit à la terre dans l'île où il se présente, est appelé hutu peintu (fruit du *barringtonia* à la dérive). Le fruit de cet arbre, emporté par la rivière, s'en va au gré des vagues, essayant de prendre racine sur le premier banc de sable rencontré [...] Maohi est l'exact opposé du hutu peintu. Il est généralement défini de la manière suivante : commun, indigène, qui n'est pas étranger ».

Toutes les catégories ethniques sont de cette manière nées dans des rapports sociaux de différenciation, de comparaison et de domination. On examinera des usages sociaux et politiques de cette désignation, ainsi que d'autres ayant des significations similaires : *ta'ata tahiti*, polynésien, tahitien. Dans les années soixante, Gérard Coppenrath écrit que le « terme 'indigène' est fréquemment employé sans nuance péjorative et son sens a de plus en plus tendance à se caractériser plutôt par un genre de vie et un état d'esprit que par une intégrité raciale » (Coppenrath 1967 : 84). Bien que ce terme ait été employé depuis le début de la présence française, il n'est plus employé de manière courante, et son sens indiquant un mode de vie ou de penser semble avoir été remplacé par le terme « local ».

¹²⁷ De nombreuses personnes interviewées font état de leurs souffrances et punitions en raison de cette règle, ce qui a emmené nombreux à abandonner leurs langues natives dans la famille en faveur du français, langue de la réussite scolaire. Nous verrons ces témoignages et processus dans la fin de la Partie IV de ce travail.

Ta'ata Tahiti, désignation en tahitien indiquant un homme ou une personne de Tahiti, est défini par Douglas Oliver (1981 : 10) comme synonyme de « Polynésien ». Selon les études de Robert Levy dans les années soixante, lors d'une comparaison avec les « Chinois » ou les « Français métropolitains », *ta'ata Tahiti* peut inclure à la fois ceux qui sont vus comme « Demis » (métissage entre Polynésiens et Européens) et ceux qui sont vus comme « *ma'ohi* de souche ». Selon Levy, « *This is the political classification and represents primarily the identification of all 'natives' against the French, a new sentiment for most people which was beginning to grow rapidly in the years just preceding my study [1961-2]* » (Levy 1973 : 216). Bruno Saura réitère cette interprétation du terme *ta'ata Tahiti*, exposant que celui-ci servait non seulement dans les discours indépendantistes de Pouvanaa Oopa dans les années 1950-60, mais était le « dénominateur commun aux insulaires pour se désigner en tant que tels, par opposition aux *Popa'a*, avant que le terme *Ma'ohi* ne se généralise dans les années 1970 et 1980 » (Saura 2004 : 36-7). Les identifications ethniques sont nées dans des rapports sociaux et leurs usages dépendent des contextes de comparaison et de différenciation ; on peut se dire *ma'ohi* pour se différencier des Demis, *ta'ata tahiti* pour s'identifier aux Demis mais se différencier des Chinois, ou se disant polynésien pour s'identifier à tous les résidents du Pays face à un étranger ou un « extérieur » au Pays.

Le terme *ma'ohi* est souvent employé pour faire référence à une notion d'appartenance par des liens biologiques qui seraient de ce fait hérités. Le terme *ma'ohi* n'a pas un usage exclusif par rapport au « sang », mais Christine Trémon estime que le paramètre racial « ait acquis, au moins au cours des dernières décennies, une place prééminente » (Trémon 2006 : 6). Selon l'usage politique par Oscar Temaru, leader du parti indépendantiste *Tavini Huiratiraa no te Ao Ma'ohi*, « sont '*maohi* de souche' toutes personnes nées d'un ascendant paternel ou maternel '*maohi*' », tout en soulignant les aspects symbolique et de tradition qui se rattachent à cette notion. Pour inclure les personnes qui sont exclues de cette définition, Oscar Temaru propose une autre désignation, celle de « *Maohi* d'adoption ». Il y classe :

« toutes personnes, nées ou non en Polynésie, n'ayant pas d'ascendance *maohi*, mais installées depuis plusieurs années en Polynésie, qui désirent vivre en Polynésie, apporter leur contribution à l'économie locale, se soumettre aux lois et règlements *maohi*, en respectant l'identité culturelle et nationale du peuple *maohi*, dans la paix, la tolérance et le respect mutuel »¹²⁸.

¹²⁸ Discours d'Oscar Temaru à l'Assemblée de la Polynésie française pour l'élection du Président du Territoire in *To'ere*, N°4, du 24 au 30 mai 2001, cité par Vaimeho-Peua, 2001, p.100.

Dans ces définitions, la notion d'héritage « racial » est privilégiée, les « *ma'ohi* d'adoption » ne pouvant produire des enfants acceptés comme appartenant à la catégorisation *ma'ohi* que par l'union interethnique.

Or, le terme *ma'ohi* est également employé pour caractériser l'aspect culturel. Selon Levy, « *the question 'What are you?' always has two possible answers – one's peu or 'customs' and one's toto or 'blood'* » (Levy 1973 : 215). En contraste avec l'appellation de « demi » qui réfère souvent à une façon de faire à l'européenne, *ma'ohi* « a toujours été employé par les habitants originaires de Polynésie française pour qualifier une façon 'autochtone' de faire ou de se comporter » (Trémon 2006 : 6). Le terme *ma'ohi* est également employé d'une façon sentimentale pour faire référence aux anciennes coutumes (Levy 1973: 216), même si la valorisation de la tradition et des anciennes coutumes n'est pas toujours « à la mode » (Trémon 2006 : 6). En effet, *ma'ohi* a souvent été employé dans un contexte péjoratif, qualifiant un comportement comme « '*rural*' or '*hick*' » [paysan ou manquant de finesse du monde urbain] (Levy 1973: 216). Ces connotations négatives rappellent le rapport colonial qui divise le système de valeurs ou de statut social entre plus ou moins « moderne », le duo urbain et occidental étant au summum.

Même si « polynésien » est le terme le plus courant en langue française pour indiquer une origine polynésienne, le terme fait également appel à une appartenance géographique plutôt qu'à une ascendance. Pour des descendants de parents nés en France métropolitaine mais qui ont eux-mêmes grandi en Polynésie, une appartenance « polynésienne » peut se négocier dans l'optique de se montrer différent des Français métropolitains. Si « polynésien » évoque plus souvent une appartenance au lieu géographique plutôt qu'une ascendance, l'appellation « tahitien » est plus souvent employée dans un sens racial, bien qu'il puisse également être employé dans son sens géographique, mais pour distinguer un ressortissant polynésien de l'île de Tahiti d'un ressortissant polynésien d'une autre île de la Polynésie.

1. Constructions ethniques dans les discours politiques : les usages de « *ma'ohi* » et « polynésien »

Les discours politiques s'emparent de ces articulations identitaires pour séduire un maximum de voix parmi les hommes et les femmes d'origines sociales et ethniques diverses¹²⁹. Chaque parti politique développe un concept différent de « l'identité polynésienne », formulations qui reflètent et en même temps influencent les catégorisations

¹²⁹ Cf. Robert Norton (2000) pour une discussion sur la manipulation de concepts d'ethnicité ou de multiethnicité dans des buts politiques.

et représentations des acteurs sociaux. Au cours des entretiens avec des acteurs sociaux de couples interethniques métro-polynésiens aux îles urbanisées de Tahiti et Moorea, les individus emploient différentes catégories et représentations ethniques qui se retrouvent dans les discours politique et médiatiques et qui se (re)produisent dans les interactions sociales. Ces catégories et représentations s'articulent étroitement et inséparablement avec le genre et le statut socioéconomique.

Les mobilisations politiques de la Polynésie française sont largement axées autour de la question d'Indépendance (cf. Al Wardi 1998), ce qui pose la question d'appartenance et de légitimité d'y prétendre. Comme l'écrivent Marco Martiniello & Patrick Simon (2005 : 7) sur la catégorisation : « En tant que *mise en forme* du monde social et *reconnaissance* des groupes pouvant légitimement participer à la vie démocratique et revendiquer éventuellement des droits, la catégorisation constitue un enjeu de pouvoir stratégique ». Du fait de sa capacité à distribuer l'appartenance légitime, l'Etat joue un rôle central dans les mobilisations ethniques, et « est un acteur central dans la création, la reproduction et la mobilisation de l'ethnicité à travers la reconnaissance qu'il octroie ou dénie aux groupes ethniques » (Martiniello 1995 : 8). Dans les revendications de rééquilibrage de la distribution de pouvoir social et économique, ces luttes, souvent au nom de l'ethnicité polynésienne, s'inscrivent dans des rapports sociaux de pouvoir. Nous verrons ici comment les revendications politiques révèlent et (re)produisent des articulations entre ethnicité, statut socioéconomique et genre.

Lors de la période de mes recherches de terrain, entre 2002 et 2006, deux des principaux partis politiques en Polynésie française sont le *Tahoeraa Huiraatira* de l'ancien Président territorial, Gaston Flosse, qui prônait l'autonomie de la Polynésie française, et le *Tavini Huiraatira* du Président territorial suivant, Oscar Temaru, qui prônait son indépendance. Leurs discours sur leurs mobilisations vers une quelconque séparation de la France métropolitaine évoquent de différentes perceptions de « l'identité polynésienne », souvent employée pour justifier les mobilisations. Comme l'a avancé le journaliste et écrivain Alex W. du Prel : « A Tahiti, îles où la population a perdu sa mémoire historique lors de la colonisation qui imposa la sienne, le chemin qui mène à la création de l'identité de 'pays' passe par des moyens identiques », faisant référence à l'omniprésent « volonté politique d'identité » (Prel 2000). Dans la construction de leurs visions de la « nation » polynésienne, les partis politiques ont développées des concepts différents d'identités polynésiennes, qui (re)produisent les constructions ethniques des usages quotidiens tout en les intégrant dans des visées stratégiques.

En conjonction avec les notions dichotomiques des partis politiques en Polynésie française, qui opposent « autonomie » et « indépendance » de la France métropolitaine (Al Wardi 1998), se trouvent les appellations ethniques *polynésien* et *ma'ohi*. L'usage de ce premier terme par les partis autonomistes base cette notion sur l'idée d'appartenance à une nation par sa simple résidence géographique, alors que le concept de *ma'ohi* employé surtout par le parti indépendantiste évoque la notion d'hérédité raciale et de parenté sanguine. L'affrontement des termes *ma'ohi* et *polynésien* s'est récemment trouvé au centre du débat politique lors de l'élection d'un nouveau Président, Oscar Temaru, dont la lutte indépendantiste s'adresserait au peuple *ma'ohi*, qui serait la seule préoccupation légitime du gouvernement polynésien (Saura 1986 : 223). Anne-Christine Trémon (2005) résume l'articulation entre le positionnement politique vis-à-vis de la France et les appellations ethniques. Elle écrit que l'arrivée des indépendantistes au pouvoir a :

« accentué la polarisation du champ politique polynésien entre 'autonomistes' et 'indépendantistes'. Ce qui les différencie en dépit d'une rhétorique nationaliste commune se cristallise dans l'affrontement entre les appellations *polynésien* et *ma'ohi*. Cette opposition onomastique révèle le clivage sous-jacent entre les partisans d'une citoyenneté multiethnique et ceux qui militent en faveur d'un Etat-nation ».

Les usages politiques des appellations ethniques produisent, reproduisent et transforment les usages sociaux, notamment en confortant les différences qui se créent selon les inégalités sociales, les luttes des classes devenant des luttes « ethniques ».

Dans un contexte où les inégalités sociales sont encore largement corrélées aux divisions ethniques, les constructions d'identités ethniques et les mouvements politiques vont de pair. L'appellation de *ma'ohi* « a été utilisé pour la première fois en politique, après la deuxième Guerre Mondiale, conjointement à l'accession de tous les habitants des EFO de l'époque¹³⁰ à la citoyenneté française, et à l'apparition du mouvement indépendantiste de Pouvanaa » (Trémon 2006 : 15). En somme, l'usage de *ma'ohi* est né lors de nouveaux mouvements de « renouveau culturel » qui allaient de pair avec les protestations anti-nucléaires et les mouvements politiques pro-indépendance. Après son introduction dans la politique et son emploi à titre de revendications égalitaires et anticoloniales, l'anthropologue Deborah Elliston remarque que l'aspect politique est souvent inséparable de l'appellation. Lors d'entretiens entrepris en 1995, l'année de révoltes aiguës contre les essais nucléaires, elle remarque : « *for some Polynesians the term had pointedly nationalist connotations [...] for example, several*

¹³⁰ Etablissements Français d'Océanie, le nom de ses îles sous la tutelle de la France depuis la colonisation (1880) jusqu'en 1957.

said that « *Ma'ohi* » is usually someone who is 'with the Tavini' » (Elliston 1997 : 35). C'est notamment dans les mouvements politiques, face aux inégalités économiques et racistes, que les constructions ethniques ont pris forme. Enfin, dans ce contexte où des rapports sociaux imbriquant représentations de classe, d'origine ethnique et de genre, on pourrait également souligner que la désignation de *ma'ohi* est plus généralement employée pour faire référence à des hommes plutôt qu'à des femmes.

Enfin, le parti politique *Tahoeraa Huiraatira* a tendance à favoriser la désignation de « polynésien », dont leur conception apparaît dans une proposition de loi organique – un projet de loi constitutionnelle déposé en 1999 – visant à créer une « citoyenneté polynésienne ». Selon sa formulation par le gouvernement de la Polynésie française sous la présidence de Gaston Flosse, président entre 1984 et 1986 puis entre 1991 et 2004, la citoyenneté polynésienne accorderait des privilèges en matière d'achat foncier et d'emploi à ceux qui résident en Polynésie française depuis un certain nombre d'années. La proposition initiale aurait accordé une citoyenneté polynésienne également à tout descendant des « Polynésiens de souche », aspect que le conseil constitutionnel a rejeté pour sa différenciation basée sur une notion biologique et héréditaire de l'appartenance, trop proche de celle de « race ». La notion de « citoyenneté polynésienne » a finalement été formulée par le *Tahoeraa* autour d'« un concept différent qui vise toutes les personnes, toutes ethnies confondues » (Flosse 1998), qui s'appuyait sur le lieu de naissance ou la durée de résidence comme critères de citoyenneté. Cet usage à des fins politiques de l'appellation de « polynésien » a contribué à l'associer à une appartenance géographique, ce qui a contribué à démarquer son usage de l'usage de *ma'ohi* qui s'attachent autant aux pratiques culturelles traditionnelles qu'à un sens plus héréditaire.

2. La catégorie « demi » : révélatrice des enjeux sociaux des catégories ethniques

« Demi », ou « *afa* » (mot tahitien provenant de l'anglais des missionnaires : « *half-caste* »), fait référence aux enfants issus d'un parent polynésien et d'un parent *papa'a* (Oliver 1981 : 10). Le terme s'applique beaucoup moins pour caractériser d'autres types de métissage ; dans de tels cas « il est presque toujours qualifié. On dira par exemple : 'il est un demi, moitié chinois, moitié tahitien' » (Trémon 2005). Mais la désignation de « demi » ne s'arrête pas à un simple métissage européen-polynésien ; elle a incorporé un caractère socioéconomique et culturel depuis le début de l'histoire des relations entre Polynésiens et Européens et le rôle que les « Demis » ont joué dans les relations intergroupes. La

désignation ethnique de « demi » est plus employée pour désigner un certain statut socioéconomique au sein de l'économie capitaliste et l'adoption de symboles ou de comportements européens. Selon Jean-Louis Rallu : « Tout le monde sait qu'il n'y a plus de Polynésiens purs en Polynésie française et que les 'demis' sont une classe sociale » (Rallu *et al.* 1997 : 381). Ainsi, le terme ne pourrait pas être extrait du contexte sociohistorique et des rapports sociaux au sein desquels il est né.

Le binôme polynésien-demi peut même être interprété comme un système d'opposition. « De nombreux auteurs (dont Panoff 1966 ; Ottino 1972, chap. II) ont noté que la catégorie 'demi', au sens conceptuel, se constitue en somme par inversion des critères constitutifs de l'identité polynésienne » (Baré 1987 : 467). La qualification de la catégorie « demi » fournie par l'Institut Territorial de la Statistique en 1977 (ITSTAT 1977 : 35) se base également sur une dialectique d'opposition entre polynésien et demi, basée sur les différences de mode de vie et de mentalité :

« le terme 'maohi ou polynésien' s'oppose à celui de 'demi' parce que ce dernier terme s'applique aux métis très européenisés ou sinisés [...]. La différence entre maohi et demi reste subjective et est liée à des phénomènes psychologiques tels, [...] sur le plan politique, 'Polynésien' s'opposant alors à tout ce qui est d'origine européenne ».

Le caractère européenisé est désormais omniprésent dans la définition de l'appartenance à cet ordre social qui, à l'origine, se définissait par des jeux évolutifs de comparaison.

Les définitions établies par l'ITSTAT en ce qui concerne la déclaration de l'origine ethnique ont varié d'année en année. En conséquence, le nombre d'individus appartenant à chaque « catégorie » ethnique a également varié amplement, ce qui a indéniablement démontré le caractère construit de ces catégories. On peut voir par exemple qu'en 1977, les enquêtés choisissaient leur propre « ethnie » tandis qu'en 1988, on leur demandait de cocher l'« ethnie » des parents, avec la possibilité de cocher deux cases en cas de métissage, et ceci dans le but de rendre cette réponse moins subjective. Les résultats ont fait qu'on

« ne retrouve pas, d'après le traitement de l'information recueillie en 1988, toutes les personnes qui se considéraient majoritairement polynésiennes en 1983 [...] La déclaration de l'ethnie apparaît donc être un phénomène social et subjectif plutôt que génétique ou biologique [...] Il existait des Polynésiens plus métissés que des 'demis' se déclarant 'polynésiens' parce qu'ils n'appartenaient pas à la classe sociale des 'demis' » (Rallu *et al.* 1997 : 381).

Est souligné le caractère social – subjectif et évolutif – de l’usage de l’appellation de « demi », qui expliquerait les écarts de chiffres concernant les « Polynésiens » et les « Demis ».

La définition de « Demis » comme des « Polynésiens » qui seraient assimilés à la culture européenne ou sinon associés à une classe sociale supérieure est réaffirmé par de nombreux auteurs. Ben R. Finney proclame que selon les pratiques françaises coloniales, « *Demis are évolués Tahitians : [...] speak French in preference to Tahitian, follow French table manners[...] and, in general, act more European than Tahitian* »¹³¹. Un autre auteur décrit les Demis comme les « bourgeois » tahitiens (Vanaa 1983 : 178). Pareillement, Doumenge fait remarquer que le terme « demi » est devenu « synonyme de réussite sociale » (Doumenge 2002b : 144). Dans la même veine, certains accorderont aujourd’hui qu’ils considéraient un Polynésien éduqué comme un Demi, comme nous verrons dans la dernière partie de ce travail. Ainsi s’imbriquent éducation et mode de vie, ceux-ci étant symboles de réussite ou de statut social, ou encore d’« évolution » selon l’usage colonial.

Déjà dans les années soixante, Robert Levy rencontre des individus qui se différencient de leur voisin par la dialectique tahitien-demi en raison des différences de mode de vie : « *Flora calls herself ‘Tahitian’ and her sisters and cousins demi because of differences in their way of life* ». R. Levy fait référence à l’appellation « Demis » par l’idée de « Tahitiens européanisés » (Levy 1973 : 215). Egalement pour une femme « demie » interviewée par Jean-François Baré (Thérèse) qui a grandi dans la première moitié du 20^{ème} siècle, son « savoir social » est le facteur principal qui « la constitue comme demie » (Baré 1987 : 468). Tous ces auteurs et acteurs sociaux offrent une définition de demie où les critères sociaux et culturels sont plus pertinents que des critères « biologiques », mais où les premiers renforcent une croyance dans les seconds.

Le statut social et le mode de vie considéré occidental semblent s’imposer dans l’usage de l’appellation de « demi », puisque ces facteurs décrivent l’image occidentale, qui s’oppose à l’image polynésienne de vie traditionnelle. Selon Paul Ottino (1972 : 53) :

« le problème de la distinction et de l’opposition ta’ata ma’ohi et demi perd de son acuité depuis que la toute récente occidentalisation massive semble permettre à l’élément ma’ohi, le plus nombreux, de pouvoir accéder directement aux modèles occidentaux sans devoir obligatoirement, comme dans le passé, passer par le stade demi »

¹³¹ Finney (1973). *Polynesian Peasants and Proletarians*, Cambridge (MA), Scherkman Publishing Company, p.22, cité par Oliver, 1981, p.10.

C'est-à-dire que l'opposition identitaire, qui relevait de différences culturelles, perdrait de son intensité avec l'accès à la « culture » et au monde économique occidentaux. Le chapitre de Christine Langevin (1990) consacré à la distinction entre *ma'ohi* et *demis* souligne à quel point les différences de modes de vie liées à l'activité économique imprègnent celles attribuées aux différences ethniques :

« c'est en réalité surtout au niveau du mode de vie et du système de pensée qu'on peut différencier *ma'ohi* et *demis*, plus qu'à celui de l'appellation ou de la couleur de la peau. L'homme *ma'ohi* reste fidèle à un style de vie plus traditionnel [...] L'économie de la maisonnée *ma'ohi* reste jusqu'à présent encore largement fondée sur la solidarité familiale [...]

Les *demis* ont adopté un mode de vie plus proche de celui des Européens caractérisé par une organisation en familles conjugales, une subsistance issue en grande partie de salaires et un niveau de vie plus élevé que celui des *ma'ohi* avec un accès plus facile aux biens de consommation [...] que leur permet d'atteindre un revenu souvent comparable, voire supérieur, grâce à l'apport des terres de famille, à celui des Européens » (Langevin 1990 : 42-3).

Les propos de Langevin soulignent bien le lien entre mode de vie, statut social et classe, tous pris en compte dans les usages des appellations « *demi* » et « *ma'ohi* ».

3. L'historique de l'appellation « *demi* »

Malgré l'existence de l'ordre social *demi* depuis le milieu du 19^{ème} siècle, l'appellation de *demi* comme traduction de « *'afa* » n'apparaît pourtant pas jusqu'en 1910. L'anthropologue Catarina Krizancic, qui a mené une étude sur les descendants des alliances matrimoniales entre Tahitiens et Européens du 19^{ème} siècle, traite l'appellation « *'afa* » du point de vue de ces familles. Elle indique que « *'afa* était utilisé pour préciser la souche étrangère dans les généalogies des *arii* [...] Le terme ne relevait pas à l'époque d'un registre biologique, mais faisait plutôt référence à une identité de souche ancestrale et à un rang social » (Krizancic 2005 : 4). Ceci implique que même au sein du milieu polynésien ou « *demi* », ce dernier terme a toujours porté le sens de classe sociale plutôt que de métissage. Au niveau de l'identification de soi de certains individus aujourd'hui, C. Krizancic affirme que souvent des individus « s'identifient avec une famille ou héritage '*demi*' bien qu'ils s'identifient polynésien en tant qu'individus ». En effet, peu de monde s'affirme comme « *demi* », et C. Krizancic compare cet usage de désigner l'autre mais rarement soi-même à l'usage de « bourgeois » en France. Levy confirme que *demi*, ou '*afa*', est péjoratif et les

individus choisissent d'autres mots pour s'identifier. Les individus n'appellent pas leur propre mode de vie 'afa, appelant leurs propres coutumes tout simplement « peu ta'ata tahiti, *the customs of Tahitian people* » (Levy 1973 : 215-6).

Dans la répartition des appellations ethniques pour le recensement de la population de la Polynésie française dans les années soixante et soixante-dix, les « Demis » constituent un groupe ethnique propre, séparément de la catégorie des « Polynésiens », « Chinois » et « Européens » (Ravault 1987 : 9). Dans les années soixante, Claude Robineau écrit que les « Demi » étaient des propriétaires fonciers, instituteurs, agents de l'administration, du commerce et des professions libérales. Ils constituaient une « couche culturelle, à cheval entre les deux cultures [...] maîtrisant à peu près bien les deux langues, le tahitien et le français, voire au surplus l'anglais, et jouant de ce monopole » (Robineau 1987 : 15). Il ajoute que les racines polynésiennes sont « de plus en plus lointaines », que les « Demis » sont tournés vers le monde extérieur qui « n'a rien de polynésien » (Robineau 1987 : 11).

Si la notion d'« européenisé » est devenue intégrale à la définition de « Demi », la revitalisation culturelle des années soixante-dix en fait également partie. Dans cette période, l'affirmation de pratiques culturelles (valorisation des danses, tatouages, langues) ont fait que la catégorie de « Demi » s'est également façonnée autour des revendications des traditions et de l'identité polynésienne. Bernard Poirine (1992 : 100) estime que les « Demis » veulent retourner aux sources et expriment un certain fondamentalisme polynésien, tandis que les Polynésiens « non-demi » ont intériorisé leur « pauvreté », la prenant comme preuve d'infériorité à l'Occident. Il est ainsi évident que les catégories ethniques sont étroitement corrélées aux rapports sociaux de pouvoir et de ce fait aux revendications politiques.

La politique est un lieu où des revendications identitaires se cristallisent face à des rapports sociaux de pouvoir qui mêlent classe, pouvoir et appartenance ethnique. La catégorie de « demi » est absente des discours politiques, malgré l'importance de cette désignation dans les rapports sociaux et la stratification sociale. Elle est pourtant une désignation employée pour évoquer la classe politique. Levy fait remarquer par exemple que le leader politique indépendantiste Pouvana'a Oopa, très « blanc » en apparence et en ascendance, était appelé *ma'ohi*, alors que d'autres leaders politiques européenisés sont considérés comme « demi » (Levy 1973 : 215). L'attribution des identités ethniques dépend de la manipulation de symboles identitaires et des modes d'agir, dont des revendications et stratégies politiques.

Statut social, pouvoir et catégorie ethnique s'imbriquent, et la catégorie de « demi » représente statut social élevé, et de ce fait « capital symbolique » et pouvoir. Jean-François Baré en dit qu'« il faut actuellement en Polynésie française, être 'demi' avec une éducation de type européen contemporain pour tenir un discours lié à 'l'identité culturelle' » (Baré 1987 : 411), puisque le pouvoir social et politique de tenir un discours influent et reconnu comme légitime est directement lié au « capital symbolique » de celui qui parle, et « à la reconnaissance qu'ils reçoivent d'un groupe » (Bourdieu 1982 : 101). En d'autres mots, « La force qui agit à travers les mots » ne se situe pas « dans les paroles » mais surtout « dans les porte-parole » (Bourdieu 1982 : couverture). Malgré cette « force » de parole qui associe légitimité, pouvoir social et la catégorie de « demi », les politiques emploient plutôt des appellations revendicatives qui ne divisent pas la revendication d'autochtonie (« *ma'ohi* », « tahitien », « polynésien »), ainsi évacuant de leur discours l'appellation ethnique que la société générale leur attribue. Selon Michel Panoff, en politique « les métis se retrouvent aussitôt unis dans le rôle d'« indigènes », jouant leur partie face à l'étranger » (Panoff 1992 : 184-5). Les usages politiques de désignations ethniques, souvent stratégiques, formulent en l'occurrence des appartenances plutôt binaires, opposant « étrangers » de la France métropolitaine et « autochtones » légitimes.

4. La catégorie « métisse » : révélatrice des enjeux sociaux de la catégorisation

L'usage de la catégorie de « demi » est révélateur des enjeux sociaux des catégorisations ethniques. Des contextes sociaux où sont saillantes les catégories de « race », de « couleur », tels les contextes coloniaux, voient naître le concept du « métissage », figuré par la catégorie de « demi ». Selon Jean-Luc Alber, « Le métissage constitue la figure privilégiée de l'émergence et de la fusion de caractéristiques réputées distinctives, l'assemblage du composite soumis au jugement social, qui le perçoit tantôt comme synthèse contre nature, tantôt comme confluence harmonieuse des altérités » (Alber 1991 : 83). C'est bien la vision du métissage à Tahiti, notion qui est tenue par le discours dominant comme emblème de l'harmonie interethnique entre groupes qui demeurent distincts. Ou encore, dans un article sur « la logique de la partition » dans des « situations de métissage », Jean-Luc Bonniol rappelle que si le métissage est conçu comme un phénomène biologique, cette « réalité construite par l'observateur [...] est conditionnée socialement » (Bonniol 1991 : 109). La situation à Tahiti dévoile parfaitement cette construction sociale par rapport au métissage, à travers l'usage de la catégorie « demi », qui est tantôt employée pour décrire un métissage

conçu comme biologique, tantôt pour décrire un mode de vie « européen » ou un statut socioéconomique élevé chez une personne qui est autrement considérée appartenir à la catégorie de « polynésien ». L'ambivalence des catégorisations, qui démontre des variations contextuelles et temporelles dans les catégorisations d'un même individu, ainsi qu'une tension entre la notion de biologique et les usages sociaux qui la contredisent, dévoile le caractère social des constructions ethno-raciales.

La conceptualisation du métissage, ou de la catégorie de « demi », naît notamment du fait des inégalités de pouvoir et de valorisation sociale dont les groupes se voient dotées, ce qui nécessite une organisation sociale de leur union. Dans de tels contextes, où les rapports inégaux dans lesquels des groupes sont naturalisés comme biologiquement différents, « les produits humains de ces unions sont nécessairement organisés dans le rapport colonial » (Streiff-Fenart 1990a : 343). Jean-Luc Bonniol observe par exemple que ce métissage, produit de l'union entre deux groupes conçus comme distincts, mène à deux hypothèses : soit « les individus mêlés constituent un groupe nouveau, distinct des deux populations parentales », soit « il subsiste toujours, malgré le mélange, deux populations [...] c'est dire que les individus mêlés sont assimilés à l'une des populations parentales et exclus de l'autre » (Bonniol 1991 : 110). Encore une fois, la catégorie de « demi » démontre la réalité sociale de cette hypothèse dans le contexte tahitien. Comme nous venons de voir, des individus catégorisés comme « demi », comme les enfants issus d'unions métropolitain-polynésien, tantôt forment un groupe nouveau distinct, celui de « demi », tantôt sont assimilés à la catégorie de « polynésien », en fonction des contextes sociaux et notamment de leurs enjeux sociaux et politiques.

La catégorie de « demi » est également particulièrement révélatrice des difficultés de situer, et de se situer, dans des catégories ethniques qui demeurent en usage, malgré le métissage prépondérant et mythique qui est censé, à tort, avoir balayé leur saillance sociale. L'ouvrage de Jean-François Baré, à travers des extraits d'entretiens recueillis dans les années 1970 concernant des mariages interethniques du début du 20^{ième} siècle, démontrent les ambivalences des catégorisations et les enjeux des appartenances chez des enfants demis. Le portrait de Thérèse, par exemple (Baré 1987 : 468-73), illustre le processus d'inclusion et d'exclusion dans les catégorisations en Polynésie française (appelée à l'époque les Etablissement Français d'Océanie).

Thérèse est la descendante d'une mère « polynésienne » de haut statut social et d'un père gendarme métropolitain, colon dans les années 1920. Quand il retournait de mission, ses enfants employaient une appellation d'étranger, criant : « *te muto'i farani ! te muto'i*

farani ! » [« gendarme français ! »] (Baré 1987 : 468). On voit ainsi la catégorisation différentielle des membres d'une même famille, indiquant que le métissage parfois idéalisé ne mène pas à la banalisation des catégories, mais à leur (re)production. En lisant l'interview de Thérèse, il est notable que l'interviewée emploie parfois « nous » pour parler des « indigènes », mais elle emploie également la troisième personne (« eux ») pour caractériser ce groupe ethnique et en faire une catégorie distincte d'elle-même. Par exemple, son père *fa'a'amu* (adoptif) s'étonne de voir qu'elle est devenue une « petite *popa'a* » au contact des Soeurs de son école, et ses camarades lui demandent si elle n'a pas honte de courir après un indigène », puisque ses camarades et elle-même étaient élevées « dans l'idée que nous étions supérieures aux indigènes »¹³². Les enjeux de pouvoir attachés à ces catégories se révèlent dans la « honte » associée à la catégorie d'« indigène », dont même son père adoptif souhaite la faire distinguer, expliquant qu'une éducation française lui évitera de devenir « une petite *nha qué* » (Baré 1987 : 473), terme dérogatoire emprunté de l'usage colonial en Indochine pour désigner les Vietnamiens. La mobilité identitaire et la perméabilité des frontières d'inclusion et d'exclusion montrent l'ambivalence des catégorisations (autant « indigène », autant « demi », voire considérée « *popa'a* »), en même temps que leur saillance. Les individus semblent se sentir obligés de choisir un « camp » mais se trouvent souvent aux frontières de plusieurs catégories qui, elles, sont dotées de représentations et de statuts sociaux plus ou moins valorisants.

Enfin, Jean-François Baré fait également une analyse socio-historique des catégories et de leurs enjeux sociaux de pouvoir, argumentant que la « légitimité » du statut dominant des « Demis » « leur impose de se surdifférencier par rapport aux Polynésiens 'vrais' » à des moments donnés, mais que l'ambivalence de leur catégorie place au cœur des luttes de pouvoir dans la politique tahitienne depuis le 19^{ème} et la naissance de la catégorie de « demi ». Il en dit :

« Il est bien possible que l'importance historique de la catégorie socio-culturelle des « demis » rende compte des balancements spectaculaires de la politique locale polynésienne, qui ne reflèteraient alors que des conflits installés au cœur même de ces personnalités à la définition contradictoire dès l'abord ; de ces personnalités capables de manifester le plus grand appui à la présence française pour, quelques minutes après, accuser « les Français » d'avoir « flanqué la vérole » à la population polynésienne, donc à eux (conversation de janvier 1976, Huahine) ; de traiter encore les Polynésiens

¹³² Entretien de janvier 1976, transcrit par J-F Baré, 1987, p.472.

de « nha qué », [...] mais de se glorifier de parler tahitien et de dénier à tout étranger la capacité de le faire » (Baré 1987 : 466).

Ce passage postule, de manière convaincante, que les revendications identitaires et politiques et les oscillations entre autonomie et indépendantisme dans des luttes politiques en Polynésie française sont des reflets des ambivalences qui se manifestent au niveau interactionnel et catégoriel dans le milieu politique dominant « demi ».

C. Incorporer « l'Autre » dans la République. « Intégration » et influence politique française

De l'autre côté du globe, en France métropolitaine, la politique façonne également la production de l'altérité et les façons de penser les frontières entre « nous » et « eux », de penser « l'Autre » et les catégories d'identité. Les usages sociaux, en France métropolitaine comme en Polynésie française, sont marqués par ces usages politiques et médiatiques. Le terme « intégration » est un de ces concepts fortement employés dans le discours politiques qui répercute dans les perceptions sociales de l'altérité. La notion d'intégration s'applique souvent à la conceptualisation de l'union interethnique, notamment parce que l'intégration est partie intégrante de la construction politique de l'Autre minoritaire ou étranger, en l'occurrence en France métropolitaine. Ces paragraphes aborderont la construction politique et médiatique du terme « intégration », qu'on retrouve dans la façon dont les « migrants », les « étrangers » ou les différences ethnoculturelles sont abordées aujourd'hui également par des acteurs sociaux dans l'interaction sociale. Cela pose une partie du contexte sociopolitique et médiatique des unions interethniques à Tahiti, et peut rendre compte en partie de l'usage générique lors des entretiens du terme « intégration » par rapport aux Français « métropolitains » en Polynésie française.

1. Intégration et immigration

La notion de l'intégration est souvent liée à l'immigration, notamment dans le discours politique et médiatique en France. Cette association s'étend également aux thèmes abordés dans les domaines de sociologie ou histoire, comme en témoignent l'ouvrage collectif dirigé par Philippe Dewitte (1999) : *Immigration et intégration. L'état des savoirs*. Il est donc essentiel en tant que sociologues de se libérer des significations imposées par les institutions et les discours politiques, des thèmes « imposés par l'agenda politique », où le terme intégration « semble ne servir qu'à tracer les nouvelles frontières entre 'eux' et 'nous' »

(Simon P. 1999 : 90-91). Comme nous le rappelle James Cohen (1999 : 32), l'usage du terme d'intégration dans les discours publics ou politiques doit être distingué de son usage par des sociologues et historiens, et à cette distinction on pourrait rajouter l'usage populaire du terme par les acteurs sociaux, qui, à Tahiti, emploient le terme « intégration » pour faire référence à l'évolution et acceptation au sein de la société d'accueil de la part de soi-même ou des individus ou groupes perçus comme étrangers.

Le rôle de l'Etat français et de ses institutions publiques est majeur dans la perception sociale – des interviewés – et sociologique du terme intégration. Comment est-ce que l'Etat contemporain aborde cette notion ? Depuis 1989, un Haut Comité à l'Intégration (HCI) a comme vocation de conseiller et de faire des propositions, à la demande du Premier ministre ou du Comité interministériel à l'intégration, « sur l'ensemble des questions relatives à l'intégration des résidents étrangers ou d'origine étrangère »¹³³. L'existence d'un Comité pour favoriser l'intégration des étrangers, comme l'existence d'une « politique » concernant la façon dont des individus s'insèrent parmi d'autres individus ou interagissent les uns avec les autres, laisse entendre qu'un raisonnement réfléchi dicte certains aspects des interactions sociales. « L'existence d'une 'politique' signifie que des orientations officielles ou pragmatiques organisent l'action publique » (Weil 1991 : 22), alors que l'efficacité d'une telle organisation étatique « par le haut » est loin d'être démontrée.

Un des problèmes majeurs de cette vision d'un Etat gestionnaire de l'intégration est la définition de ce processus comme relié à une volonté individuelle et rationnelle, symbolisé par un contrat administratif entre l'individu et l'entité politique gestionnaire. L'intégration serait liée « au pacte, au contrat, à la volonté, [...] à l'aspect rationnel du politique »¹³⁴, comme si cette imposition « par le haut » améliorerait les conditions matérielles et les rapports sociaux « dans le bas ». Dans cette vision, un « contrat d'intégration », mis en œuvre par le comité interministériel en 2003, demande aux immigrants de signer un pacte politico-social basé sur une volonté individuelle de s'engager avec l'Etat. Citant de grands théoriciens politiques de référence (Duplessis-Mornay, Hobbes, Spinoza, Rousseau), ce contrat « fait reposer la citoyenneté sur un contrat [...]. Volontaire, le pacte est fondé sur une décision »¹³⁵. Le raisonnement et la volonté individuelle sont donc les mots d'ordre dans la demande officielle aux immigrants de contribuer à la « cohésion » de la nation. Pour ce faire, un rapport

¹³³ Site du Haut Conseil à l'Intégration, URL : http://www.hci.gouv.fr/rubrique.php3?id_rubrique=8, consulté le 12-05-2010.

¹³⁴ « Le contrat et l'intégration », 2003, Rapport à Monsieur le Premier ministre, <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/044000033/0000.pdf>, p.105.

¹³⁵ *Idem.*, p.108.

du HCI en 2003 avise les immigrants et implicitement les descendants des immigrants qu'« il ne suffit pas de naître sur le sol français pour se sentir Français. Pour s'associer, chacun de nous doit faire un effort pour oublier ses seules particularités et retrouver ce qu'il a en commun avec les autres ». Ainsi, les descendants d'immigrants, nés « sur le sol français », sont directement mis en cause, et sont requis de « faire un effort » - ou encore de faire « un effort de volonté qui transcende ses identités familiales, ethniques ou culturelles »¹³⁶.

Pourtant, la « cohésion sociale », telle qu'elle est définie par Emile Durkheim (1993 [1897]), étant aux antipodes de l'« anomie », serait atteinte non pas à travers un contrat individuel entre un individu et un Etat abstrait et administratif, mais à travers sa participation et son appartenance à des groupes sociaux, tels des églises, mouvements, organisations ou familles. Abdelmalek Sayad (1994) rappelle plus tard, dans la même veine, que c'est la volonté et les processus sociaux du groupe qui permet ce processus inconscient et graduel qu'est l'intégration. Ce n'est ni un simple volontarisme politique, nous rappelle Sayad, ni un simple volontarisme individuel qui permet la cohésion sociale. Ce sont des interactions et des processus sociaux et économiques en œuvre, tels la présence ou absence de discrimination ou la distribution de pouvoir et des ressources. Ces processus sociaux concernent tous les acteurs sociaux, et non pas simplement les représentants de l'état ou les nouveaux arrivés ou encore moins les personnes discriminées ou structurellement ou matériellement marginalisées. Ces « enseignements d'Abdelmalek Sayad » nous sont rappelés par Saïd Bouamama (2005), et ont d'autant plus de poids quand on considère les obstacles structurels d'un système colonial, comme en Polynésie française.

En effet, se sentir « intégré » dans un groupe ne semble pas se faire en fonction de la bonne volonté de l'individu, malgré ce mythe répandu en Polynésie française ou bien en France métropolitaine, où les « étrangers » (*papa'a*, « maghrébins ») sont accusés de rester « entre eux », de s'isoler volontairement, de ne pas s'intégrer. Au contraire, comme il a été montré dans une étude qualitative avec des fonctionnaires métropolitains de trois établissements publics différents à Tahiti (Schuft 2007), les individus se trouvent placés structurellement, par leur placement par l'Etat dans un poste et rôle socioprofessionnel, dans des rapports sociaux de pouvoir qui sont économiquement et socialement établis à travers le système d'expatriation, qui distribue de manière inégale des ressources (matérielles, de pouvoir et de statut socioéconomique) selon son origine géographique.

¹³⁶ *Idem.*, p.105.

2. Intégration et assimilation

Dans un deuxième temps, le discours politique et médiatique établit la notion de l'intégration comme un impératif d'assimilation, autant vis-à-vis des immigrants et de leurs descendants que vis-à-vis des régions au sein de la République, tels que la Bretagne, la Corse, les Antilles ou la Polynésie française. Alors que le rapport du HCI souligne la distinction entre intégration et assimilation, dont la dernière ne respecterait pas l'existence de différences, il exige en parallèle « un effort de volonté qui transcende ses identités familiales, ethniques ou culturelles »¹³⁷. La conformité extérieure semble donc caractériser la notion de l'intégration véhiculée par l'Etat français et le HCI, où des spécificités culturelles des individus ne doivent pas être visibles.

Le modèle français de l'intégration se base sur cette vision de l'assimilation extérieure ou publique de tous ses citoyens, grâce à l'uniformité véhiculée par l'Etat centralisé, notamment à travers l'école, perçue comme le moteur de l'égalité des chances. En outre, la non-reconnaissance de différences socialement construites telles des différences par origine ethnique¹³⁸, différences qui font néanmoins l'objet de discriminations et donc d'une intégration difficile, révèle l'esprit assimilationniste républicain. La France a ainsi adopté un modèle « assimilationniste » – ou « conformiste » – pour intégrer ses « étrangers », qui sont censés se baser sur un modèle majoritaire et dominant, normatif et centralisé.

En effet, ce modèle n'est pas appliqué seulement aux « étrangers » ou aux immigrants, comme l'a souligné Philippe Dewitte (1999 : 8), puisque, avec l'exemple de la Polynésie française ou d'autres départements ou anciennes colonies, il existe au sein de la nation une diversité des langues et des coutumes, et des frontières sociales, économiques, voire ethniques. Cependant, le souci d'intégrer ou d'assimiler les immigrants a pris le devant de la scène dans la politique française notamment avec la création du « Ministère de l'immigration, de l'intégration, de l'identité nationale et du co-développement solidaire » en 2007 sous la présidence de Nicolas Sarkozy. Sa mission est de « lutter contre l'immigration irrégulière [...] afin de réussir l'intégration et de conforter l'identité de notre Nation »¹³⁹.

Le modèle français préconise une « intégration individuelle » au détriment de l'appartenance à des sous-communautés au sein de la nation. L'« idée de l'unicité de la nation française, [...] composée de citoyens égaux » (Kilani 2000 : 271) s'impose contre le

¹³⁷ *Idem.*, p.105.

¹³⁸ Notamment, la loi sur la liberté et l'informatique de 1978 « interdit de collecter des données à caractère personnel qui font apparaître directement ou indirectement, les origines raciales ou ethniques ».

¹³⁹ Brice Hortefeux expliquant la mission et rôle de ce Ministère, sur le site officiel du Ministère, URL : http://www.immigration.gouv.fr/spip.php?page=dossiers_them_org&numrubrique=311, consulté le 16-7-2010.

communautarisme, faisant de l'assimilation un outil de conformité des étrangers à un modèle dominant. Cette approche émerge de la période coloniale quand, à la différence de l'Angleterre ou des Pays Bas, certains pays colonisateurs dont la France « se donnaient pour objectif de répandre leur culture et leurs institutions, d'où une approche plus assimilatrice » (Cohen 1999 : 34 ; cf. Schnapper 1992 : 90-92). A l'inverse, d'autres pays, tels le Canada ou la Grande Bretagne, préconisent des modèles « multiculturalistes »¹⁴⁰ et le droit de diversité dans l'arène publique, ce qui se traduit en termes d'intégration par une « intégration collective » pour appliquer le terme de Dominique Schnapper (1992 : 97).

La perspective « assimilationniste » s'est affirmée à travers les discours politiques en France notamment dans les années soixante, comme le décrit Michèle Tribalat (1995). Lors de cette crise identitaire concernant l'unicité du pays, chercheurs et politiques cherchent à savoir si la France est alors unifiée ou plurielle. Le modèle assimilateur français, adoptée également par Michèle Tribalat malgré sa reconnaissance de la formation plurielle de la France contemporaine, se base sur l'idée qu'il existe une souche française historiquement et territorialement fondée, dont la culture et les lois universelles auraient la force d'absorber les étrangers. Se basant sur les critères de l'intégration établis par le HCI, Michèle Tribalat analyse l'assimilation des immigrants, ce qui montre d'une part que les conceptions politiques influencent celles des chercheurs, et d'autre part que le modèle d'intégration français est bien un modèle promouvant l'assimilation à un modèle dominant afin d'occulter les différences des minorités.

La sollicitation politique de mettre en évidence les éléments culturels similaires rappelle la politique française envers la différence mise en œuvre pendant la période coloniale. Ceci peut être résumé par le terme de « régénération assimilatrice » élaboré par Jean-Loup Amselle (1996). Ce terme fait référence à l'incorporation et à la reproduction par la société française dominante des éléments des sociétés colonisées qui étaient perçus comme positifs, adoptables et suffisamment similaires à des éléments de la culture française, tout en construisant la « mission civilisatrice » en opposition avec « l'Autre », non-assimilable, arriéré ou non-civilisé. Ce processus laisse « subsister un Autre marginalisé : l'indigène » (Amselle 1996 : 105). Selon des mots empruntés à Arthur Giraud, principal théoricien de la législation coloniale, l'objectif colonial en 1848 était : « Emancipation et colonisation. Régénération de la nation française par l'accomplissement de la mission civilisatrice aux colonies » (Vergès

42. Apparue au Canada au début des années 1970, le terme « multiculturalisme » signifiait la volonté politique de respecter la diversité des Canadiens. Une reconnaissance politique similaire a depuis apparue notamment en Australie et en Grande Bretagne. Cf. Hélène Bertheleu (1997).

2003 : 197). Le processus qu'évoque Amselle est la continuité de la logique de la création de la nation républicaine, basée sur la pluralité des groupes et la fusion des « races », qui sont par ailleurs inégales en statut social. Cette « régénération assimilatrice » permet d'avoir un discours humaniste sur l'Autre et de l'intégrer à l'Etat républicain, tout en maintenant les notions de différence et d'infériorité qui marginalisent.

3. L'institutionnalisation d'une doctrine assimilationniste « métropolitaine »

Une des missions du Ministère de l'immigration, de l'intégration, de l'identité nationale et du co-développement solidaire étant de « favoriser l'intégration », elle postule que : tout étranger souhaitant s'installer en France « doit en maîtriser la langue et en respecter les principes républicains »¹⁴¹. A part la langue et la laïcité, les « principes républicains » ne sont pas explicités. En outre, le Ministère cherche à « promouvoir notre identité », puisque « la France a une identité propre dont elle peut être fière », et que « [l]a promotion de notre identité est une réponse aux communautarismes et vise à préserver l'équilibre de notre Nation »¹⁴². Ainsi est officiellement instaurée une doctrine « assimilationniste » et nationaliste dans sa vision d'un peuple uni et fier de ses valeurs. C'est une conceptualisation de « nous » les Français avec une « identité » et des « valeurs » qui seraient spécifiques (même si celles-ci ne sont pas spécifiables), et « eux » les immigrés ou ceux ayant une double appartenance socioculturelle. On pourrait se demander, donc, comment situer les Français des Collectivités d'Outre Mer dans cette optique ? N'auraient-ils pas, qu'ils soient des « migrants » en France métropolitaine ou sur les terres de leurs ascendants, de quoi être « fiers » de leur valeurs, histoire, et identité propre ? Ne voudraient-ils pas exiger de même que leurs langues soient maîtrisées par tous les arrivants ? Les déclarations sur l'unicité de la France ne prennent nullement en compte les différences socioculturelles et historiques vécues par les Français de la Polynésie française comme dans d'autres départements ou territoires d'outre mer. C'est dans ce contexte de domination idéologique qu'arrivent des fonctionnaires français en Polynésie française pour enseigner dans les écoles, administrer, policer ou légiférer.

La vision « républicaine » des processus socio-historique est en effet partiellement fondée sur l'union interethnique comme élément fondateur du pays. L'histoire de la France a longtemps été présentée comme trouvant son origine dans l'existence préalable de deux races,

¹⁴¹ « Missions et rôle » du Ministère de l'immigration, de l'intégration, de l'identité nationale et du codéveloppement solidaire, sur son site officiel, URL : http://www.immigration.gouv.fr/spip.php?page=dossiers_them_org&numrubrique=311, consulté le 9-2-2010.

¹⁴² *Idem*.

les Francs et les Gallo-Romains, qui formeraient un peuple actuel, « nous, les Gaulois » - formule qui par ailleurs était enseignée en Polynésie française jusqu'à même la deuxième moitié du 20^e siècle. Dans la formation historique de ce « peuple fondateur », tous s'accordent sur l'existence d'une « pluralité de stocks » (Amselle 1996 : 16). Jean-Loup Amselle analyse la propagation de ce mythe fondateur qui, « [e]n mettant au premier plan de l'histoire nationale un socle racial, [...] fait de l'assimilation républicaine un processus reposant sur la fusion ou sur le métissage des races » (Amselle 1996 : 16). Dans cette perspective, penser l'assimilation et l'unité renvoie paradoxalement à la nécessité de penser l'existence de différences raciales – considérées biologiques et donc « naturelles » et figées – et donne corps aux catégories qui renvoient à ces différences, participant à la fragmentation du peuple dans l'imaginaire. A partir de cette opposition, la France aurait fabriqué « une pensée nationale sur le rapport à l'Autre » (Streiff-Fenart & Poutignat 1998 : 757).

Les unions interethniques en Polynésie française s'insèrent dans ce contexte politique et idéologique. Leurs unions sont par ailleurs perçues comme la voie vers un métissage idéal dans la fusion ou le métissage de « races », tel il a été conçu dans la fusion entre Francs et Gallo-romains, et ce malgré la persistance de fragmentations identitaires et de catégorisations ethniques. Nous revenons à ce contexte spécifique du terrain en Polynésie française, à ses productions de l'altérité ethnique et genrée et aux enjeux de ces différenciations.

D. Enjeux sociaux des corps ethnicisés et genrés

En rapport avec les facteurs structurels du système économique et étatique en Polynésie française, des représentations ethniques se trouvent fortement différenciées par genre et statut socioéconomique. Le tout s'inscrit dans des rapports sociaux de pouvoir où la mise en valeur des ethnicités genrées est étroitement liée à la sexualité (la reproduction biologique et socioculturelle à travers les femmes) et au pouvoir sociopolitique (par la reconnaissance sociale de légitimité et de statut socioéconomique). La disponibilité sexuelle des femmes, la valorisation des hommes censés les « conquérir », et les corps ethnicisés et genrés semblent jouer un rôle essentiel dans les enjeux de pouvoir : valoriser/ inférioriser, catégoriser/ résister. Nous verrons ici ces constructions à travers les médias, la littérature, la politique et les mises en scène.

1. Ethnicité genrée et classe : « l'homme ma'ohi »

L'« aspect culturel » attribué à la désignation de *ma'ohi*, dans une description formulée par Oscar Temaru, renvoie surtout à des milieux sociaux et catégories socioprofessionnelles. Selon Temaru, *ma'ohi* « renvoie à notre histoire, notre langue, nos habitudes alimentaires, notre âme [...] C'est une question de milieu où l'on vit. On faisait du coprah, on vivait une vie traditionnelle »¹⁴³. La « vie traditionnelle » et la fabrique du coprah apportent un autre facteur dans la construction identitaire ; à la descendance biologique et à la culture se rajoute l'idée d'organisation économique. En effet, la mobilisation indépendantiste, née en Polynésie française notamment à partir de l'installation du centre d'essais nucléaires (1964-1995), (re)produit des catégories selon des facteurs de classe, genre et ethnicité. Deborah Elliston (1997) montre ce croisement dans son analyse des mobilisations indépendantistes lors des protestations nucléaires. Son travail de terrain révèle que c'était souvent des hommes, et notamment ceux âgés d'entre 15 et 30 ans, qui s'impliquaient dans les mobilisations pour l'indépendance en parallèle avec les protestations des essais nucléaires. En revanche, les femmes, tout en se mobilisant contre les essais, s'impliquaient moins souvent dans les mouvements indépendantistes.

D. Elliston argumente que le genre, la génération et le travail se combinent pour articuler les conflits entre les systèmes de valeurs français coloniaux et polynésiens, les jeunes hommes polynésiens étant les vecteurs qui exprimaient ces conflits entre systèmes de valeur (Elliston 1997 : 194). L'adhésion à la mobilisation indépendantiste semblait se croiser largement avec une certaine positionnalité dans la matrice des systèmes sociaux, à savoir le genre, l'appartenance ethnique, l'âge ou l'activité économique. Ce dernier indique l'imbrication entre les facteurs précédents et la classe ou le statut socioéconomique. La valorisation des activités économiques telle la fabrique du coprah, activité qu'Oscar Temaru a associé aux traditions et à une identité *ma'ohi*, apparaît alors comme une stratégie de valorisation des personnes, dont l'appartenance ethnique, le genre et l'âge se rejoignent, à travers la mise en valeur d'une activité qui est autrement située en bas d'une échelle de valeur et de rémunération dans le système capitaliste. En effet, l'augmentation du coût de la vie et le besoin d'argent créé par l'installation d'une économie capitaliste (en plein essor à partir de l'installation du Centre d'Expérimentation nucléaire dans le Pacifique), ont fait que les activités « traditionnelles » ne suffisaient plus pour subvenir aux besoins des familles.

¹⁴³ Entretien avec Oscar Temaru, 16-10-2002, cité par A.-C. Trémon, « Logiques 'autonomiste' et 'indépendantiste' en Polynésie française, *Cultures & Conflicts*, www.conflicts.org, consulté le 17-2-2006.

Deborah Elliston montre comment ces changements dans l'économie et de ce fait dans les valeurs se sont accompagnés d'un double discours sur des « masculinités adultes morales ». D'un côté, certains discours des acteurs sociaux, comme ceux d'Oscar Temaru, visaient à mettre en valeur le manque de contraintes, la liberté, le côté paradisiaque ou bien le côté traditionnel de certaines de ces activités telle que la pêche, face à un discours concurrentiel mettant en valeur les activités salariées et génératrice de capital (Elliston 2004 : 619).

Entre ces deux systèmes de valeur et de production économique, se trouvent des divisions par genre. Deborah Elliston fait remarquer que ce sont les hommes qui exercent le plus souvent les activités économiques traditionnelles à Tahiti. Tandis que les femmes occupent des emplois salariés diversifiés, une grande proportion d'hommes a pour activité principale l'agriculture ou la pêche¹⁴⁴. Elle avance qu'alors que les hommes depuis l'enfance sont plus dépendants de - ou investis dans - des systèmes traditionnels d'échange et de valeur. A l'adolescence les garçons s'engageaient régulièrement dans des travaux ou activités physiques – pêche, agriculture, bricolage ou construction – pour aider la parenté, alors que les filles participaient déjà à des activités rémunérées ou productrices d'argent, rentrant plus rapidement et de plus jeune âge dans des activités salariées (Elliston 1997 : 254 ; Elliston 2004 : 619). De même, Christine Langevin écrit sur « L'homme ma'ohi » : « Mal intégré à une économie de salariat, il subsiste encore largement [...] sur les produits de la plantation et des arbres du jardin ou de la pêche » (Langevin 1990 : 42-3). Par ailleurs, au niveau des diplômes, 20% plus de femmes que d'hommes ont eu le bac avant l'âge de 24 ans, et elles occupaient plus souvent de postes de catégorie socioprofessionnelle supérieure (ITSTAT 2002). Les rôles genrés et les rapports à l'activité économique participent à conforter les représentations ethniques qui se différencient par genre, et pas forcément à l'avantage des hommes.

2. Corps des hommes : rivalité sexuelle et ethnicité

Rivalité sexuelle et ethnique entre hommes : l'affaire *moa hinu*

Une affaire amplement couverte par la presse souligne une construction masculine ethnicisée qui met en compétition des hommes de deux catégories ethniques. En juin 2006, alors président de la Polynésie française et lors d'une séance de l'Assemblée, Oscar Temaru a répondu à des questions sur la vie chère en Polynésie avec un jeu de mots : « *Faaea na outou te amu te moa hinu amu te moa paapaa* » qui peut se traduire par « arrêtez de bouffer les

¹⁴⁴ ITSTAT, 1991, [1]:175, cité par D. Elliston, 1997, p.203.

verges puantes de la France »¹⁴⁵. Un débat s'en est suivi autour de la traduction de *moa hinu*, qui peut signifier « poulet gras » ou « sexe non circoncis ». « Littéralement, c'est le poulet gras, plein d'huile, selon le président de l'Académie tahitienne, mais [Oscar Temaru] reconnaît que, hors contexte, cela peut 'prêter à confusion' puisque dans le langage argotique d'aujourd'hui, [le terme sert] à désigner 'le sexe non circoncis' »¹⁴⁶. Armelle Merceron, alors porte-parole du *Tahoeraa*, résume l'interprétation dominante des propos : « Mieux vaut avoir des relations avec un homme circoncis (polynésien) qu'avec un autre qui ne l'est pas (un farani) »¹⁴⁷.

Pour certains, la déclaration était une insulte aux hommes métropolitains, mais surtout mettait en cause les couples interethniques entre ces derniers et des femmes « polynésiennes ». Ainsi, la déclaration était également prise comme insulte à ces dernières, puisque elle manifestait une injonction qui leur était faite concernant leur choix de conjoint. Ayant déjà accusé « l'homme européen » de prendre de la Polynésie, entre autres, ses femmes¹⁴⁸, Oscar Temaru s'est vu accusé de refuser les couples interethniques mais notamment ceux concernant le « couple emblématique de la colonisation » (Cerf 2005 : 200), entre femmes « polynésiennes » et hommes « métropolitains ». Les femmes « polynésiennes » apparaissent ainsi comme l'enjeu d'une lutte politique et culturelle, dont les compétiteurs seraient les hommes des deux groupes ethniques.

En effet, le *taioro*, ou le « le sexe non circoncis », est un symbole manié par des jeunes Polynésiens pour mettre en évidence leurs différences avec les hommes non-Polynésiens, notamment les Français métropolitains. C'est ainsi devenu une appellation dérogatoire pour désigner ces derniers. Comme *moa hinu*, *taioro* est un terme qui, bien que dénommant également un plat au coco râpé, fait référence spécifiquement à « la malpropreté supposée des incirconcis. Mais, par extension, elle englobe dans un même mépris la mesquinerie et la saleté attribuées aux Français » (Panoff 1981 : 3). Selon Christine Langevin (1995 : 413), les jeunes hommes qui se faisaient circoncire :

« se faisaient un devoir de le proclamer haut et fort, marquant leur supériorité sur les /farani taioro/, désignant ainsi, de façon méprisante, ces étrangers non circoncis, lesquels pourtant exerçaient tant de pouvoir d'attraction sur les filles qui, dans ce cas,

¹⁴⁵ « Oscar TEMARU... moa hinu ! », *L'Hebdo Maohi*, n°91, 6-2006, p.8.

¹⁴⁶ « Du bon sens du "moa hinu" », *Les Nouvelles*, 10-6-2006, p.7.

¹⁴⁷ « Le "poulet" d'Oscar ne passe pas », *La Dépêches de Tahiti*, 10-6-2006, p.18.

¹⁴⁸ Comme nous verrons plus loin, dans Christine Bourne, *La Dépêche de Tahiti*, 2-9-1997, cité par Bruno Saura, 2004a, p.33.

avaient tendance à faire passer leur désir de promotion sociale avant les considérations sexuelles ».

De cette manière, les constructions de « groupes ethniques » sont ancrées dans la rivalité sexuelle des hommes par rapport aux femmes. Bien qu'un défenseur des propos d'Oscar Temaru prétende que, quoique *taioro* est souvent considéré « une insulte envers les *popaa* », son emploi « tient plus de la taquinerie » et « n'est pas toujours méchant, et encore moins raciste »¹⁴⁹, l'affaire *moa hinu* met en évidence la concurrence sexuelle entre corps des hommes ethnicisés, et l'emploi de ce binôme dans la construction de masculinités ethniques.

Corps et culture

La construction de masculinités ethnicisées à Tahiti – comme des féminités – passe souvent par le corps, dans l'attribution de symboles et de pratiques culturels. Pour Brendan Hokowhitu (2004), la construction d'une masculinité *maori* en Nouvelle Zélande s'est basée sur des vieux stéréotypes des hommes maori, comme étant « sauvages » et « naturellement » puissants. Une distribution raciste des qualités humaines dans la pensée coloniale a attribué des caractéristiques corporelles et « naturelles » aux colonisés, l'intelligence et la créativité aux colonisateurs. De ce fait, le sport apparaît comme une manière de vivre et de mettre en scène une masculinité *maori*. A Tahiti, la mise en scène et en valeur de la masculinité « polynésienne », toujours située en comparaison avec une masculinité « française », passent également par la force physique ou « la valorisation de leur propre différence corporelle » (Cerf 2005 : 314). Cette comparaison des masculinités qui s'ancre dans le corps ne diffère que peu des masculinités décrites par B. Hokowhitu (2004). Bruno Saura écrit :

« C'est sans doute parce qu'il voit en lui un concurrent potentiellement redoutable, que l'homme français, dans les représentations de l'homme tahitien qu'il développe, accentue les périls physiques. Le Tahitien est souvent vu comme un sauvage ; au mieux un sauvageon lorsqu'il est jeune ; au pire, comme une brute épaisse [...] Pour les Français vivant en Polynésie, la menace que fait peser l'homme tahitien s'inscrit indéniablement dans l'ordre du corps » (Saura 2004a : 47).

Ainsi, les représentations réciproques alimentent des figures masculines ethnicisées et leur focalisation dans la force physique.

Le renouveau de sports traditionnels, de tatouages, voire des concours de beauté masculine, mettent en valeur des « attributs de la virilité des hommes polynésiens » (Cerf 2005 : 314). « Au tournant de l'an 2000, cette idée de virilité, de puissance, s'exprime en

¹⁴⁹ Maco Tevane, « Du bon sens du "moa hinu" », *Les Nouvelles*, 10-6-2006, p.7.

termes de *puai* – force physique – aussi de *mana* – pouvoir, entendu dans un sens plus spirituel, comme hérité des *tupuna*, des ancêtres – et plus récemment de *power* [...] *Local Warrior, Ma'ohi Power*, etc. » (Saura 2004a : 55). Le corps serait un vecteur de l'expression d'une masculinité ethnicisée, à travers sa mise en scène de traditions et de symboles culturels. Patrick Cerf note que cette figure masculine réintroduit « la figure du *aito*, le prestigieux guerrier du passé *ma'ohi* », redevenue ultra-présent dans la culture polynésienne contemporaine : « *aito kultur* » le nom d'une émission pour les jeunes, le « super *aito* » le nom d'une course de pirogues, ou encore « Questions pour un *aito* » le nom d'un jeu organisé par une maison des jeunes (Cerf 2005 : 314). La force physique, dans la mise en scène des corps des hommes ethnicisés, devient symbole de la différence « polynésienne » mise en valeur.

En parallèle avec la force physique du corps masculin se trouve sa beauté, des corps genrés et ethnicisés étant notamment mis en scène lors de concours de beauté, tels « Mister Tahiti » ou encore « Tane Maohi ». Un article de presse annonçant un gagnant de ce concours, nommé « l'homme polynésien parfait » écrit que l'« homme idéal existe. [...] Il est polynésien, plus exactement marquisien »¹⁵⁰. La masculinité « idéale » est associée à la catégorie ethnique, dont les activités du concours comprennent des sports considérés physiques, masculins et traditionnels (épreuves de javelot, portage de fruits, levée de pierre, course de pirogue). Le même article justifie la mise en valeur d'une masculinité polynésienne, déclarant : « Au pays des élections de beauté féminine et autres concours d'élégance réservés aux *vahine*, il y a peu de place pour les hommes ». A cet effet, les élections masculines ont été mises en place, « visant à mettre en valeur l'homme polynésien trop souvent victime disent-ils du mythe de la *vahine* » (*idem.*). Si les épreuves de force physique semblaient mettre en valeur une masculinité « tahitienne » face à une concurrence de valorisation avec des hommes « français », la mise en valeur de la beauté physique des hommes « tahitiens » apparaît comme sa valorisation face aux *vahine*. C'est dans ces diagonales que se forgent, par comparaisons ethniques ou de genre, les catégories ethniques genrées.

3. Sexualité, ethnicité et corps des femmes : la *vahine*

Les représentations des hommes et des femmes « polynésiens » se sont construites en partie à travers « l'abondante littérature et la quantité considérable d'images et de paroles qui

¹⁵⁰ « Daniel Aukara, 28 ans, élu 'Tane Maohi 2005'... l'homme polynésien idéal », *Tahitipresse* 30-10-2005, URL : <http://www.tahitipresse.pf/2005/10/daniel-aukara-28-ans-lu-tane-maohi-2005-lhomme-polynsien-idal/>, consulté le 17-5-2010.

ont formé l'image du couple fantasmatique qui peuple nos rêves des mers du Sud – la vahiné et le cannibale » (Boulay 2000 : 14). Ces images fondatrices – des femmes douces et belles, des hommes sauvages et dangereux, n'ont pas entièrement disparu des représentations sociales contemporaines.

La représentation des femmes « polynésiennes », dans la littérature et les écrits européens, est mise en comparaison avec des femmes « métropolitaines » ou bien aux hommes « polynésiens », tout en les dépeignant comme des conjointes convenables aux hommes « européens ». Cette représentation, nous verrons, correspond très précisément aux représentations véhiculées par le discours des individus interviewés. La réitération de cette représentation érotisée, dans le discours, les médias et les écrits depuis le 18^e siècle, « *marked what could most aptly be described as an obsessive interest in Polynesian sexuality by foreigners* », que ce soit construite positivement ou négativement, par les marins, navigateurs, marchands ou missionnaires (Elliston 1997 : 272). L'obsession perdure. L'ouvrage *Love in the South Seas* par Bengt Danielsson (1956 : 10) offre une longue liste de littérature et de films du 20^{ième} siècle qui s'inspirent de ce vieux mythe et le perpétuent.

Cet intérêt sur la sexualité des « Polynésiens » s'est focalisé notamment sur des femmes, et sur leurs attributs physiques/ corporels. A travers le mythe de la *vahine*, qui évoque docilité, beauté, sensualité et sourires, les « femmes polynésiennes » sont associées à ces caractéristiques qui, en combinaison avec la notion de soumission ou passivité, se réduisent à la corporalité. Il s'agit d'une érotisation de la différence ; en d'autres mots, l'exotisme. L'érotisation des femmes « polynésiennes » dans les écrits des Européens et dans le discours colonial a « fait coïncider exotisme et érotisme : la femme est exotique, l'étranger est érotique » (Todorov 1989 : 416-7). Selon Todorov, c'est la littérature de Loti qui est à la base de cette érotisation des femmes ethnicisées et exotisées. Il écrit : « Loti a inventé cette formule romanesque, dans laquelle les deux éléments [exotisme et érotisme] sont à la fois liés par une relation de nécessité [...] et par une relation de ressemblance (le visiteur aime le pays étranger comme l'homme aime la femme, et inversement) » (*idem.*).

C'est bien dans la construction de différence des femmes que s'ancrent l'exotisme et l'érotisme dans le regard masculin européen. Une telle représentation des femmes est ainsi une fascination avec le fantasme sexuel du couple unissant *vahine* et homme « européen ». Selon Patrick Cerf :

« le nouveau couple emblématique de la colonisation fut celui formé d'un homme occidental et d'une femme qui ne l'était pas. L'élimination symbolique des hommes tahitiens, par l'omission littéraire ou leur relégation au rang de brute ou d'animal,

laissait la place libre à un seul modèle masculin valorisé, un seul type de 'mâle dominant', personnifié par l'homme blanc » (Cerf 2005 : 200).

Alors que la *vahine* devient une étoile de la littérature occidentale et l'objet fantasmé des hommes « européens », l'homme « polynésien » constitue au mieux un non-sujet dans la littérature, et au pire un « cannibale », un « sauvage » aux antipodes de la civilisation occidentale¹⁵¹. De même, les femmes « européennes » et les « Chinois » sont quasiment absents de la littérature et des films dans le marché mondial.

« Il faut d'emblée dire qu'avec la femme blanche et le Chinois, l'homme à Tahiti ne tient pas le beau rôle dans la littérature océanienne. Mal à l'aise dans sa relation avec l'Européen, peu habile dans l'usage de la langue française, le Tahitien ne bénéficie pas d'une image gratifiante » (Hamon 1939 : 237).

Quand il n'est pas ignoré dans la littérature, il y paraît alors comme violent, ivrogne ou paresseux.

Enfin, les femmes en Polynésie française, à l'inverse des hommes, sont l'objet de politiques publiques spécifiques. Comme l'a fait remarquer Laura Nader, « Actuellement, on se préoccupe partout dans le monde d'améliorer le statut des femmes. Ce souci est venu en partie de l'Occident », dont les femmes (occidentales) « seraient en meilleure posture vis-à-vis de leurs hommes que leurs sœurs des sociétés non 'développées' » (Nader 2006 : 12). Le racisme genré, que nous verrons également dans l'analyse du discours des acteurs sociaux, alimente la croyance dans un sexisme chez le groupe dominé et ethnicisé, promulguant la promotion du statut des femmes associées à ce « groupe ». Il existe par exemple en Polynésie française un Conseil des femmes, dont des membres ont participé cette année (2007) à la troisième conférence sur « la condition féminine » en Océanie organisée par la Communauté du Pacifique Sud. Leur tâche était de présenter des projets concernant « l'amélioration des statistiques décrivant la parité entre les sexes, la violence à l'égard des femmes, la promotion de la condition des jeunes femmes »¹⁵². La figure de la « femme victime » est l'objet d'une construction et reconnaissance publiques, même s'il existe en parallèle l'image de la « famille polynésienne matriarcale », mythe que nous verrons plus loin dans l'analyse des entretiens. Dans cette veine, il a été créé un *Ministère de la Famille et de la Condition féminine en Polynésie française* qui, à partir de 2005, associant la politique familiale à celle de la

¹⁵¹ Ces représentations des hommes et des femmes du Pacifique font l'objet du livre *Kannibals et Vahinés* par Roger Boulay (2000).

¹⁵² « Les femmes du Pacifique réunies à Nouméa », www.tahitipresse.pf, Rubrique Société, consulté le 7-6-2007.

condition féminine pour la première fois en Polynésie française¹⁵³. Les hommes sont de cette manière omis dans cette association entre « famille » et « condition féminine ».

4. « Miss » en scène. Corps féminisés et exotiques comme représentation de Tahiti¹⁵⁴

Un siècle et demi après le lancement du mythe de la *vahine*, l'image exotique de Tahiti, représenté par un corps féminin et « polynésien », est aujourd'hui un enjeu de la machine touristique qui fait tourner l'économie locale¹⁵⁵. Tahiti est bel et bien une « femme exotique » dans la représentation touristique d'aujourd'hui. Les cartes postales et publicités ornées de ces images corporelles, ainsi que les interminables concours de Miss Tahiti, rappellent ce regard fasciné sur la beauté exotique de la *vahine*. De même, le marketing de plusieurs produits exportés – tels les logos de la bière ou du monoï localement produits – s'emparent également de cette image afin de mieux vendre le produit et sa spécificité locale. Il y a bien un « marketing de la différence » (Rinaudo & Cunin 2008) – de l'exotisme comme du folklore – et notamment à travers le corps des femmes, afin de marquer la spécificité d'un lieu dans le cadre d'une concurrence globale pour le tourisme et la compétitivité économique.

En effet, abondamment médiatisés, de nombreux concours de beauté en Polynésie française, notamment à Tahiti, s'organisent au sein de maintes institutions de la société – des établissements scolaires aux hôtels et journaux, des villages aux îles. La plupart de ces concours font appel à une sélection spécifique de genre, de physionomies et d'appartenance ethnique, de sorte que les concours servent de cadre à la mise en scène de corps féminins, brandis en emblèmes d'une d'appartenance ethno-régionale. Nous avons considéré la mise en scène et construction des appartenances masculines « polynésiennes ». Je considère ici comment une représentation spécifiée de corps (féminin, exotique, jeune), qui incarne le mythe de la *vahine*, est réappropriée comme métaphore de Tahiti.

Miss Tahiti est désignée dans les média comme « ambassadrice de la Polynésie française » ou « ambassadrice de son pays »¹⁵⁶. Sa représentativité est rappelée par les

¹⁵³ « Valentina Hina Cross », *RFO*, 23-11-2005, URL : <http://polynesie.rfo.fr/article65.html>. Le titre du Ministère est devenu en 2010 : « Ministre de la solidarité et de la famille, en charge de la réforme de la protection sociale généralisée et des personnes vulnérables ».

¹⁵⁴ Cette section provient en partie de mon article en cours de publication, accepté 11-2009 : « Les concours de beauté à Tahiti. L'exhibition d'un territoire racisé et genré dans les corps féminins ». In Crenn C. & Tersigni S. (coord.), *Corps*, n° spécial : « Corps en relations en interethniques : migrations, identifications et hiérarchisations ».

¹⁵⁵ Le tourisme constitue la première source de PIB de la Collectivité après les transferts de la France métropolitaine. Cf. le Rapport économique sur la Polynésie française, juin 1999, publié par Bank of Hawaii.

¹⁵⁶ Cf. par exemple « Miss France 2009 en direct sur TNTV », <http://www.tahitipresse.pf/2008/12/miss-france-2009-en-direct-sur-tntv> ; ou l'URL www.misstahiti.com. Consultés le 20-10-2009.

candidates et le site officiel du concours, qui affirment que Miss Tahiti est « l'ambassadrice d'un peuple et de sa culture », « l'incarnation même de la beauté polynésienne et de toutes ses richesses », représentative de « la culture polynésienne », « Tahiti à travers ses traditions ». Pour la Présidente du Comité de Miss Tahiti, « la beauté de la femme polynésienne » représente Tahiti en raison de leurs caractéristiques partagées : « ce mélange de nonchalance, de joie de vivre ». Elle recherche donc une « fille qui incarne la joie de vivre de Tahiti, [...] qui représente vraiment la Polynésie – la Polynésie, c'est quoi, c'est des gens qui aiment vivre, c'est des gens heureux ; c'est ce qu'on aimerait bien qu'elle véhicule comme image »¹⁵⁷. La mise en scène des corps féminins est ainsi explicitée comme représentation métaphorique du territoire et de sa culture. La représentation d'un territoire ethnicisé et genré à travers la performance des femmes n'est pas propre à l'élection de Miss Tahiti. Dans son ouvrage sur l'élection de Miss America, Sarah Banet-Wieser (1999) a montré l'association entre, d'une part, des représentations de genre et de « race »¹⁵⁸, selon les choix des candidates relatifs à leurs performances et talents, et, d'autre part, l'identité nationale qui serait ainsi représentée. De même, F.Anthias et N.Yuval-Davis (1993) détaillent l'usage de la figure des femmes pour signifier et reproduire les frontières symboliques des groupes, ou encore pour symboliser la nation même.

En mettant en scène une féminité exotisée, les concours de beauté se réapproprient l'exotisme légendaire du regard occidental masculin sur Tahiti et les Tahitiennes. Le thème de la soirée d'élection Miss Tahiti 2008, par exemple, était justement la recreation de l'épopée de la Bounty de 1789. Dans cette mise en scène, « les invités auront l'impression d'être embarqués à bord de la Bounty et [...] de débarquer sur une île. Une île peuplée de "vahine", toutes candidates au titre le plus prestigieux qui soit sous ces latitudes »¹⁵⁹. L'image de la *vahine* comme objet de désir masculin et occidental est ainsi reproduite, soulignant ce regard sur l'île et sur les femmes, ainsi que la mise à l'écart littéraire habituelle des hommes dont l'île était également peuplée. Selon les propos des candidates en 2009, publiés sur le site officiel du concours (www.misstahiti.com), on considère également que Miss Tahiti représente l'île et ses habitants à travers sa beauté féminine et exotique. Elle est tenue de « représenter » ou « incarner » la beauté et la culture de son « pays », de son « peuple », en

¹⁵⁷ « Miss Tahiti, la Génèse », Entretien avec Dominique Petras qui fut la créatrice du comité de Miss Tahiti, <http://www.tahiti.tv/miss-tahiti-la-genese-permalink/6383.aspx>, consulté le 20-10-2009.

¹⁵⁸ Prenant réalité uniquement dans les constructions et usages sociaux, 'race' fera référence ici à la croyance subjective dans une appartenance sociale qui est biologique ou physiquement repérable. 'Ethnicité' fera référence à la croyance similaire d'appartenance se basant sur l'ascendance biologique et/ ou la culture.

¹⁵⁹ « Miss Tahiti 2008: les douze candidates rejoueront l'épopée de la Bounty », <http://www.tahitipresse.pf/2008/04/miss-tahiti-2008-les-douze-candidates-rejoueront-lpope-de-la-bounty/>, 03-04-2008, consulté le 28-10-2009.

étant « belle et dotée d'un charme exotique et naturel », en étant « synonyme de beauté et d'exotisme ». Exotisme et beauté « naturels », « innés » selon une autre candidate, constituent bien l'image de la région que l'on souhaite mettre en scène.

Sur l'île de Tahiti se projettent donc des attributs d'exotisme et de naturalité qui sont par ailleurs attribués aux corps féminisés et ethnicisés. On rejoint ici l'hypothèse d'Anibal Quijano, qui avance que le fait de percevoir les notions de 'corps' et de 'race' comme 'naturels', en opposition avec 'esprit' et 'modernité', est au cœur de la perspective eurocentrique qui conditionne les relations mondiales d'aujourd'hui (Quijano 2007 : 117). Comme l'avait soulevé Colette Guillaumin, 'sexe' et 'race' ont tous deux une « place spécifique dans les rapports sociaux, celle d'être considérées comme des catégories 'naturelles' », notion qui est inséparable de l'histoire de domination qui a construit ces catégories sociales (Guillaumin 1992 : 10). Représenter Tahiti sous la forme de corps ethnicisés et féminisés fait donc partie du processus colonial de naturalisation de l'Autre, réduit à son corps et à son altérité.

La représentativité régionale connotée par le concours de Miss Tahiti concerne également la politique du gouvernement local. Il est notamment question de la place qu'occupe la Polynésie française au sein de la communauté internationale. La gagnante du concours de Miss Tahiti devrait-elle se présenter au concours de Miss France, ou peut-elle représenter sa région directement dans les concours internationaux de Miss Monde ou Miss Univers ? De telles questions ont provoqué l'intervention du Président du gouvernement local, qui a souligné tantôt l'autonomie et la spécificité de la Polynésie française, tantôt la nationalité unique (française) de tous les citoyens de la Polynésie française.

Entre 1994 et 1996, par exemple, chaque Miss Tahiti avait participé côte à côte avec Miss France à l'élection de Miss Monde, grâce à des subventions du gouvernement territorial sous la présidence de Gaston Flosse. A l'époque, la présidente du Comité Miss Tahiti avait déclaré ne pas « se contenter de Miss France » et avoir « la bénédiction du gouvernement »¹⁶⁰ dans cette promotion de la région sur la scène mondiale, qui allait de pair avec la revendication politique d'accroître l'autonomie territoriale. Ainsi, la promotion politique et médiatique des performances d'une représentation coloniale – des femmes ethnicisées métaphorisant la Polynésie française – ont accompagné paradoxalement la lutte politique et économique pour une reconnaissance de spécificité et d'autonomie régionale à échelle internationale.

¹⁶⁰ Dominique Pétras, janvier 1996, cité par A.W. du Prel, 1998, « L' "affaire Miss Monde" : autre péripétie du "paradoxe tahitien" », *Tahiti-Pacifique magazine*, n°88, archives en ligne.

Un nouveau concours créé en 2009, intitulé « Miss Polynésie française », accentue la notion de représentativité territoriale des corps sélectionnés, tout en étendant l'appellation régionale pour inclure officiellement toutes les îles de la Collectivité. Le but de ce concours est sans ambiguïté de participer « aux concours internationaux les plus prestigieux, comme celui de Miss Univers ». ¹⁶¹ Les enjeux politiques et touristiques sont également affichés sans équivoque. A la place de dauphines, le concours reconnaît des « ambassadrices » : Miss ambassadrice Tourisme et Miss ambassadrice Culture. La représentation de Tahiti comme femme exotique aura été ainsi revendiquée par des acteurs politiques, économiques, médiatiques et sociaux. Or, comme l'a écrit Elsa Dorlin (2005) dans une référence à Franz Fanon : « Si les traits infâmant sont re-signifiés, re-valorisés, il n'en demeure pas moins que les contours de cette identité ont été tracés par les dominants. Le masque n'est pas tombé ». De même, ce masque de femme exotique est mis en avant comme identité refaçonnée et re-valorisée de Tahiti. Comme chez l'individu qui joue un rôle social ethnicisé et genré selon les attentes sociales (cf. Goffman 1973), une telle performance ou image à un niveau régional assure un regard extérieur bienveillant.

Le corps ou la physionomie comme vecteur de symboles « raciaux » est également un facteur primordial dans tous ces concours. Sur le site officiel du concours Miss Polynésie française, les « critères de sélection » pour « devenir Miss » débutent avec l'obligation d'être « de souche Polynésienne (au moins 1 des 2 parents) » ¹⁶². Pour le concours d'une commune de Tahiti, Miss Mahina, on exige également d'être née de souche polynésienne ¹⁶³. L'usage du terme « souche », pourtant débattu en France métropolitaine pour le sens racisant qui lui est attribué, ancre les critères de sélection dans un prétendu lien entre aspect physique et légitimité d'appartenance, et avance que certains résidents de la Polynésie française seraient plus « vrais », plus « légitime », plus « polynésiens », que d'autres. ¹⁶⁴ On remarque par exemple qu'à la place du lieu de naissance ou du temps vécu dans la région, « souche » sert de rappeler les exigences physionomiques du concours et la croyance dans une « race » distincte et authentique.

En termes de tradition, censée être mise en scène par ces corps représentatifs d'une « souche polynésienne », les concours mettent l'accent sur le va-et-vient de « femmes

¹⁶¹ P. Martin, « Miss Polynésie sur le thème 'mon pays, ma fierté' », *La Dépêche de Tahiti*, 17-04-09, <http://www.ladepeche.pf/fenua/societe/4356-miss-polynesie-sur-le-theme-qmon-pays-ma-fierteq.html>, consulté le 27-10-2009.

¹⁶² Site officiel du concours, URL : <http://www.misspolynesie.pf/devenir-miss.php>, consulté le 13-10-2009.

¹⁶³ *La Dépêche de Tahiti*, rubrique « Pratique », 11-02-2006, p.50.

¹⁶⁴ « L'usage d'expressions comme 'Français de souche', jusque dans les publications savantes [...] en est ainsi venu à distinguer des Français qui seraient plus 'vrais' que d'autres [...] rappelant quelque peu la nation d'ethnie française' de sinistre mémoire » (De Rudder et al. 2000 : 10).

polynésiennes » entre « modernité » occidentale et « tradition » polynésienne. Selon le site du concours Miss Tahiti, « Culture, tradition et modernisme sont les maîtres mots de cette année 2009 »¹⁶⁵. Dans une scène, habillées en *pareu* de tissu floral typique de l'époque missionnaire (première moitié du 19^{ème} siècle), les candidates sont accompagnées par des hommes « polynésiens » en *pareu* au tour de la taille, portant des objets de la nature tels des plantes, bols de fruit, bâtons en bois ou paniers de fleurs¹⁶⁶. Par contre, les hommes sont absents dans une autre mise en scène, où les candidates portent des robes de bal et une quantité considérable de perles, produits de luxe à exportation. L'absence des hommes lors de la mise en scène de symboles de richesse et de « modernité » occidentale est symptomatique de la représentation de la catégorisation sociale de l'« homme polynésien » comme proche de la nature et des traditions, et en bas de l'échelle socioéconomique, comme il a été présenté plus haut. D'autres scènes voient les candidates habillées en robe végétale, symbole de tradition pré-missionnaire, ou en maillot de bain occidental. A travers ces mises en scène, le potentiel de mobilité entre cultures considérées « traditionnelles » et « moderne », attribué dans les représentations sociales aux « femmes polynésiennes » fait ainsi métaphore de Tahiti.

Par rapport aux reines de beauté en Colombie, E. Cunin écrit : « Entre conservatisme et modernité, [...] homogénéité et hétérogénéité, la mise en scène du corps de la femme est porteuse du récit de la [région] sur elle-même et du maintien d'une frontière entre ce 'nous' glorifié, hier et aujourd'hui, et 'les autres' » (Cunin 2004 : 167). De même, à travers des performances articulant de façon spécifique un genre, une physionomie ethniquement signifiante, et une culture, les concours de beauté à Tahiti participent à la (re)production d'appartenances ethno-régionales, mais contribuent aussi à en révéler les tensions. Le concours principal fournit une « ambassadrice » de la Collectivité, soigneusement sélectionnée pour sa capacité à exporter et à représenter par son propre corps une image touristique – où folklore et modernité se marient dans une spécificité qui demeure exotique, « mais pas tout à fait » (Bhabha 2002 : 114). Les concours de beauté mettent en évidence le compartimentage de la société, dont les catégories de différenciation articulent genre et appartenance ethnique, et dont les différenciations s'ancrent dans le corps – ses physionomies « raciaux » et ses mises en scène culturelles.

¹⁶⁵ Site officiel du concours, URL : <http://www.misstahiti.com/apage/8043.php>, consulté le 13-10-2009.

¹⁶⁶ <http://www.youtube.com/watch?v=33SXeXrkkWs>, visualisé le 13-10-2009.

Partie III.

La formation et les discours des couples interethniques.

Méthodologies et analyses

Chapitre 5 : Une étude qualitative microsociale appuyée sur un recueil de données macrosociales

Dans l'objectif d'analyser les enjeux sociaux du choix du conjoint selon les représentations sociales des « Français métropolitains » et des « Polynésiens » ainsi que les négociations identitaires qui les sous-tendent, une double méthodologie est employée. Il s'agit d'une approche quantitative, suivie d'une approche qualitative, qui sera détaillée de la conduite des entretiens à l'analyse des discours. En employant une approche qualitative appuyée sur une approche quantitative, l'objectif est d'articuler les deux échelles, microsociale et macrosociale, et d'éviter de « confiner les enquêtes au monde de l'expérience », ce qui a été reproché à certaines approches féministes empiriques s'appuyant sur la seule « démarche inductive de type théorisation ancrée » (Poiret 2005 : 206). Comme écrit Christian Poiret en s'appuyant sur le travail de Sherry Gorelyck, « les approches microsociologiques centrées sur le vécu quotidien doivent être replacées dans un cadre analytique plus large prenant en compte les grands rapports sociaux qui encadrent les interactions et leur donnent sens »¹⁶⁷.

L'approche de la présente recherche est effectivement une « démarche inductive de type théorisation ancrée », qui sera présentée plus loin, mais s'appuie sur des données macrosociales. Il s'agit en premier lieu d'établir une étude quantitative des types d'union en fonction des caractéristiques des conjoints, notamment comment s'articulent dans l'union interethnique d'autres éléments identitaires constitutifs des enjeux sociaux, tel que le genre, l'âge et le statut socioéconomique. En deuxième lieu, l'aspect qualitatif consiste en des entretiens individuels avec les deux partenaires d'une trentaine de couples qui réunissent : d'un côté un conjoint qui se considère ou est considéré « polynésien », « tahitien » ou « ma'ohi », et de l'autre côté un conjoint qui se considère ou est considéré « métropolitain », « français » ou « *papa'a* ». L'analyse et la conclusion s'appuieront sur les résultats des deux enquêtes afin de déconstruire les processus sociaux en œuvre, des caractéristiques macrosociales des conjointes en couple interethniques à leurs discours, leurs représentations et leurs témoignages individuels.

¹⁶⁷ Sherry Gorelick (1991). Contradictions of feminist methodology, *Gender and Society*, vol.5, n°4, pp.459-477, référencié par C. Poiret, 2005, p.206.

A. Méthodologie de recueil de données quantitatives sur des couples interethniques

Afin d'analyser les tendances matrimoniales et leurs enjeux sociaux, la partie quantitative de l'étude comprend le recueil de données statistiques dans les actes de naissance de Papeete¹⁶⁸, capitale administrative de la Polynésie française. L'objectif de cette partie de l'analyse est, d'une part, de mieux connaître les tendances sociétales dans les choix du conjoint concernant l'origine ethnique et la classe et leur rapport au genre et, d'autre part, de situer les observations qualitatives dans des régularités à plus grande échelle.

1. Le choix des actes de naissance

Les statistiques étaient constituées à partir des actes de naissance des cinq années les plus récentes disponibles, c'est-à-dire de 2000 à 2004 comprises. Concernant les parents d'enfants nés à Papeete pendant ces années, l'objectif était de cibler l'articulation des éléments pertinents, selon l'hypothèse détaillée précédemment, concernant les enjeux sociaux dans le choix du conjoint : l'origine ethnique (déterminé par le lieu de naissance et l'origine des noms) et le statut socioéconomique (déterminé par l'occupation) des membres du couple, en plus de leurs âges respectifs.

Les actes de naissance sont devenus la source privilégiée dans cette recherche, plutôt que les actes de mariages, en raison du déclin du mariage, non seulement dans la société française qui voit un nombre croissant de couples stables non-mariés et ayant des enfants en dehors de mariage, mais aussi dans la société polynésienne, comme nous l'avons signalé plus haut. En effet, après avoir étudié de plus près le nombre de mariages dans les communes les plus peuplées de la Polynésie française, il s'avère qu'un total de seulement 344 mariages était enregistré en 2004 dans les trois communes les plus habitées, qui comportent chacune entre 23.000 et 28.000 habitants¹⁶⁹. Parmi ces chiffres et selon une estimation basée également sur le lieu de naissance et l'origine des noms des individus, seulement 36 mariages « interethniques », ainsi définis, ont pu être relevés. Les actes de naissances se sont ainsi montrés des sources plus riches pour créer une base statistique. En effet, durant cette même année et selon ces mêmes critères, 129 couples « interethniques » ont eu un enfant à Papeete, sur 3789 naissances, ce qui indique également la réalité sociale que les couples sont peu

¹⁶⁸ Localisation de la majorité des hôpitaux de la Polynésie et des seuls hôpitaux de l'île de Tahiti, Papeete est le lieu de la majorité des naissances en Polynésie française.

¹⁶⁹ J'ai eu accès aux actes de mariage et de naissance grâce à l'autorisation accordée par le Tribunal de Papeete de consulter ces archives en travaillant sur place.

nombreux à se marier avant d'avoir des enfants. Par ailleurs, environ deux tiers des couples interviewés dans le cadre de cette recherche n'étaient pas mariés.

2. Cibler des critères de la différence « ethnique »

A la différence de certaines études en France métropolitaine qui peuvent s'appuyer sur la différence de nationalité pour construire l'altérité au niveau statistique, cette possibilité est inexistante en Polynésie française, où tous les ressortissants sont nés français. Même résider et travailler légalement en Polynésie française sans la nationalité française est un défi que peu d'étrangers surmontent¹⁷⁰. En France l'« obstacle de la nationalité », dans l'analyse de la catégorie d'« immigré » ou la notion d'« intégration » par l'INSEE et l'INED, a été affronté par la création d'une catégorie immigrante définie comme « l'ensemble des étrangers » plus « des Français par acquisition nés hors de la France métropolitaine » (De Rudder et al. 2000 : 19). Le recueil de données statistiques en Polynésie française nécessite également des approximations dans la création de catégories ethniques.

Même si l'ethnicité en Polynésie française, étant une pure catégorisation sociale, ne relève ni du droit (dont la nationalité) ni de règles fixes, le lieu de naissance, qui a également été utilisé dans les études de M. Tribalat (1995, 1999), et l'origine des noms sont des critères objectifs qui, quand on les croise, semblent indiquer le côté de la frontière sociale où un individu risque d'être placé lors de la catégorisation ethnique. Ceci dit, la couleur ou la physionomie – le corps selon Goffman – ainsi que les pratiques symboliques – en habit, langage, comportement ou tout aspect de la mise en scène des interactions sociales – jouent des rôles décisifs dans la catégorisation ethnique. Ainsi, les statistiques jouent un rôle purement indicatif dans cette recherche, puisqu'elles rendent compte de certains aspects chiffrables des unions potentiellement « interethniques », mais ignorent toute la production sociale de catégorisation et d'identités sociales.

3. L'estimation de l'appartenance ethno-régionale

L'appartenance ethnique n'étant point mesurable, cette méthodologie ne peut que s'appuyer sur une constitution approximative, qui donnera lieu à des indications utiles mais également approximatives. L'appartenance ethnique est néanmoins calquée sur la conception sociale générale de l'ethnicité qui puise dans les origines géographiques et culturelles, dont la transmission de noms. Le lieu de naissance et l'origine des noms des parents sont ainsi les

¹⁷⁰ Il s'agissait de seulement environ 350 résidents non-français sur une population totale de 219.521 en 1996 (ITSTAT 1996, table MI1.4).

facteurs retenus en raison des possibilités et contraintes posées par les archives des actes de naissance. Ces critères ont également été utilisés par Michèle Tribalat dans *Faire France...* (1995). Pour franchir « le tabou français sur les origines », elle utilise comme indice d'origine le patronyme des parents et leur lieu de naissance (Varro 1998 : 77). Ainsi, dans la constitution statistique de la présente recherche, la définition du couple franco-polynésien est l'union de deux parents dont l'un est né en France métropolitaine n'ayant aucun nom d'origine polynésienne et l'autre est né en Polynésie française ayant au moins un nom d'origine polynésienne. Pour cette raison, l'appartenance ethnique prendra ici l'appellation appartenance « ethno-géographique », afin de spécifier la définition qui est attribuée à cette caractéristique sociale à des fins méthodologiques.

Alors que le lieu de naissance en soi est peu saillant dans la construction de l'identité ethnique et la catégorisation, il indique une plus grande probabilité du lieu de socialisation et de la catégorie ethnique attribuée à l'individu. Néanmoins, le lieu de naissance ne suffit pas comme seul critère de l'origine, car comprenant des individus nés dans une région autre que celle où ils étaient socialisés ou où ils se rattachent leur identité ou celle de leur famille. En exemple, on pourrait y compter des individus nés en France métropolitaine mais dont les parents se considèrent « polynésiens », qui eux-mêmes se considèrent « polynésiens », et qui retournent vivre en Polynésie. A l'inverse, on amalgamerait dans la catégorie de « Polynésiens » ceux qui sont nés en Polynésie française mais dont les parents sont d'origine européenne et qui se considèrent eux-mêmes « *popa'a* ».

Le critère de l'origine des noms est ainsi rajouté à celui du lieu de naissance afin de mieux estimer l'appartenance ethnique transmise par les parents. Pour les individus nés en France métropolitaine, le port d'un nom polynésien a été employé comme raison d'exclusion des données statistiques sur la mixité des unions, puisque l'identité ethnique potentiellement revendiquée est trop ambiguë. En effet, le port d'un nom d'origine polynésienne est plutôt rare en France métropolitaine et peut indiquer une attache particulière avec la Polynésie française.

A l'inverse, les individus nés en Polynésie française devaient avoir au moins un nom polynésien pour être pris en compte dans la constitution statistique des couples interethniques. Les « Polynésiens » portent généralement un prénom ou le nom de famille d'origine linguistique polynésienne. Les noms sont considérés comme des éléments symboliques fondamentaux de l'identité sociale en Polynésie française, de son appartenance à une généalogie, à une famille, à un espace polynésien : « Terre et Nom sont deux valeurs, fondements de la société polynésienne, deux biens liés qui se transmettent ensemble » (*Idem.*,

p.111, cité in Vaimeho 2001 : 125), puisque ce sont deux biens qui situent l'individu socialement dans une famille et dans une collective sociale.

Des obstacles s'imposent néanmoins dans les usages des noms. L'attribution d'un prénom polynésien n'a pas toujours été pratiqué, surtout avant le renouveau culturel des années soixante-dix quand les langues locales étaient également interdites à l'école. En ce qui concerne les noms de famille, de nombreuses familles qui se considèrent polynésiennes portent des noms de famille anglais, d'autres des noms français ou allemands, dû à la forte présence anglaise dans le 19^e siècle et à deux siècles de contacts avec des marins, explorateurs et aventuriers européens. Néanmoins, un deuxième ou troisième prénom polynésien est généralement attribué aux enfants des familles qui se considèrent polynésiennes. Cette dernière démarche tente d'accroître la probabilité que le partenaire né en Polynésie française est considéré et se considère d'origine polynésienne, et d'éviter au maximum que des individus qui s'identifient à une origine européenne ne soient pris en compte comme étant en couple interethnique avec un ressortissant de la France métropolitaine, puisqu'un tel couple pourrait être perçu comme un couple de *Popa'a*, et non pas comme un couple « mixte ».

Ainsi, la constitution des couples interethniques comporte les parents dont un était né en France métropolitaine et ne portait aucun nom d'origine polynésienne, et l'autre est né en Polynésie française et portait au moins un nom d'origine polynésienne. Malgré le caractère approximatif de cette procédure qui ne peut prendre en compte les véritables appartenances revendiquées par les acteurs, on peut avoir une estimation générale des deux configurations de couple et des caractéristiques sociales qui s'y associent. A partir de cette constitution de couples interethniques, nous distinguons entre couples composés d'homme « métropolitain » et de femme « polynésienne » et ceux composés, à l'inverse, de femme « métropolitaine » et d'homme « polynésien ». Cette distinction permet en premier lieu d'estimer la fréquence de cette configuration de couple interethnique par rapport à celle où s'inverse le genre et l'appartenance ethno-géographique.

B. Méthodologie de la conduite des entretiens

Les entretiens avec des conjoints en couple considéré « mixte » sont cruciaux dans la compréhension et l'analyse des mécanismes sociaux en œuvre, autant dans la formation des couples interethniques que dans la (re)production de l'altérité et des rapports sociaux de pouvoir. Le volet qualitatif consiste à des entretiens avec les deux membres, quand cela était possible, d'une trentaine de couples dont un membre se considère et est considéré

« polynésien », « tahitien » ou « ma'ohi », et l'autre « métropolitain », « français » ou « *papa'a* ». Les différents emplois des appellations et des catégorisations ethniques par les conjoints constituent un premier objet analytique, suivi des multiples interprétations que les individus impliqués donnent de leur couple en termes de différences ethniques.

Comment traiter la catégorie de « demi » ?

La question du traitement de la catégorie de « demi » mérite une explication préliminaire dans la problématique concernant les unions interethniques français-polynésiennes, puisque la définition littérale du terme « demi » traduit une ascendance double entre « française métropolitaine » (ou européenne) et « polynésienne ». Malgré cette explication littérale que les acteurs sociaux proposeront pour définir ce mot, les usages de cette catégorie ne sont pas aussi symétriques, comme nous avons vu dans la deuxième partie de ce travail. En somme, selon des travaux scientifiques, des observations informelles au cours des cinq années vécues à Tahiti et les entretiens de la présente recherche, il n'y a pas de perméabilité entre les catégories identitaires « demi » et « *papa'a* » ou « métropolitain » en ce qui concerne les individus résidant en Polynésie française, que se soit en termes des catégories assignées par soi-même ou par la représentation extérieure. En d'autres mots, de manière générale ceux qui se situent dans la catégorie « demi » ne prétendent pas simultanément aux catégories *papa'a* ou « métropolitaine ».

A l'inverse, on trouve une très grande perméabilité entre les assignations de « demi » et de « polynésien ». Un individu peut facilement se considérer, et être considéré, les deux, mettant en évidence ou occultant l'un ou l'autre dépendant des interlocuteurs et des contextes. Nous pouvons dire qu'une personne qui se situe dans le classement de « demi » peut par le même biais prétendre à l'appellation de « polynésienne », même si cette perméabilité ne fonctionne pas nécessairement dans le sens inverse : une personne qui se situe dans la catégorie « polynésienne » n'est pas forcément vue – ou accepte d'être vue – comme étant également située dans un classement « demi », quelle que ce soit leur ascendance.

Cette explication écourtée des usages sociaux de la catégorie « demi » devrait éclaircir quelques soubassements des choix des couples pour les entretiens. En premier lieu, si certains conjoints se considèrent « demi », ils se considèrent également « polynésien » ou « tahitien » selon les contextes. Ainsi, un couple entre une personne « demi » et une personne « métropolitaine » est considéré, dans le regard social et dans le cadre de cette recherche, comme un couple « mixte ». En deuxième lieu, cette étude n'a ainsi pas pris en compte des couples composés d'un conjoint qui se considère « demi » et un autre qui se considère

« polynésien », puisque les deux peuvent se situer dans une même catégorie ethnique selon les contextes et puisque ces couples ne semblent pas être considérés comme des couples « mixtes » selon les usages sociaux.

1. Le choix des interviewés et les démarches d'enquête

La démarche qualitative implique des entretiens avec les deux conjoints des couples « métropolitain »-« polynésien » aux Iles du Vent. Tahiti et Moorea, les deux îles peuplées de cet archipel, comptent 190.000 habitants, soit presque deux tiers de la population totale de la Polynésie française (INSEE 2007). Outre l'importance de la population, ces îles se caractérisent par des arrivées régulières de personnes de la France métropolitaine, à destination des appareils économiques et étatiques. Pour cette raison, Moorea et notamment son île jumelle Tahiti constituent les lieux les plus pertinents pour une enquête sur les rapports interethniques¹⁷¹. Tahiti est par ailleurs le centre administratif de la Polynésie française, logeant son gouvernement local, ses hôpitaux, et la plupart de ses écoles.

Dans le choix des interviewés, une attention particulière était donnée aux corrélations entre ethnicité et genre. Il s'agissait d'interviewer de façon équilibrée des couples formés par un homme « métropolitain » et une femme « polynésienne » et des couples formés par un homme « polynésien » et une femme « métropolitaine ». En effet, 63 individus ont été interviewés : 34 personnes en couple de femme « polynésienne » et d'homme « métropolitain » (dont 16 couples complet), 27 personnes en couple de femme « métropolitaine » et d'homme « polynésien » (dont 11 couples complet), et un couple interethnique homosexuel. Ce dernier a été écarté car le manque de données concernant cette configuration de couple interethnique a fait en sorte que les rapports et enjeux sociaux l'entourant n'ont pas pu être approfondis¹⁷². Les entretiens de 7 autres personnes interviewées ne figurent pas dans l'analyse pour des raisons diverses : l'enregistreur qui n'a pas fonctionné chez un couple (d'homme « métropolitain » et de femme « polynésienne »), ou bien des propos plutôt redondants, chez un couple (d'homme « polynésien » et de femme « métropolitaine ») et chez des personnes dont le conjoint n'a pas pu me rencontrer pour un entretien (1 femme « métropolitaine », 1 homme « métropolitain ») ou qui n'ont pas voulu faire un entretien (1 femme « polynésienne », 4 hommes « polynésiens » - dont 2 des témoignages de leurs conjointes ont été écartés de l'analyse). Les surnoms et les

¹⁷¹ Cf. Annexe 1 pour une carte de la Polynésie française et de Tahiti et Moorea, qui montrent la situation, la proximité et l'échelle géographique de ces îles.

¹⁷² Une étude future portant sur cette configuration de couple, interethnique et uni-genre, pourrait apporter des connaissances approfondies sur les rapports sociaux de pouvoir imbriquant catégories ethniques et de genre.

caractéristiques des interviewés retenus pour l'analyse figurent à la fin de ce travail, en Annexe 3.

Le nombre important de personnes interviewées a permis d'atteindre au mieux possible l'objectif d'une représentativité maximale en termes de catégories socio-économiques, d'occupations et d'âge chez les personnes interviewées. Ces dernières avaient entre 29 et 60 ans, étaient en couple depuis entre 1 et 27 ans, étaient mariés chez un couple sur 3, avaient des enfants ensemble chez 3 couples sur 4, et avaient des activités professionnelles très diverses. En « maximisant des différences au sein de ses groupes afin de maximiser les variétés de données portant sur la catégorie », on peut en fin de compte arriver à « saturation » (Glaser & Strauss 1967: 62, ma traduction). « Saturation » est une notion avancée par Barney Glaser et Anselm Strauss (1967) qui signifie le fait d'arriver au sentiment confiant que ce que l'on apprend lors de nouveaux entretiens n'est pas nouveau par rapport à ce que l'on a déjà appris lors d'entretiens précédents¹⁷³. Ce sentiment de « saturation », en complément avec le sens que l'on arrive à « complétion » d'un sens ou d'un processus, peut aider à indiquer que l'on est arrivé à la fin de la sélection de personnes à interviewer.

Les couples ont été trouvés grâce au « bouche à oreille », en majorité par des collègues ou amis, qui demandaient aux couples qu'ils considéraient comme « mixtes », entre « Métropolitains » ou *Popa'a* et « Polynésiens » ou « Tahitiens », s'ils acceptaient d'être contactés. La génération de réseaux par « boule de neige » (*snowball sampling*), où des personnes interviewées proposent d'autres personnes à interviewer, était également employée. En effet, les avantages de cette technique comprennent l'entrée dans un réseau qui permet de repérer des individus convenables pour l'entretien, qui autrement auraient été difficile à localiser par simple « bouche à oreille ». En outre, ces moyens de localiser et contacter des interviewés potentiels ont l'avantage de rassurer les personnes contactées, car la référence par une personne connue rassure et peut faciliter une confiance accrue dans l'intervieweur (cf. Lamont & White 2008).

La perception de « mixité » ethnique était ainsi considérée du point de vue de la vision extérieure au couple, puisque comme a observé Jean Poirier, « c'est au niveau de la perception du groupe que l'on doit se placer et non au niveau de la perception des conjoints car très souvent ceux-ci refuseront de reconnaître les différences » (Poirier 1975 : 8). Néanmoins, toutes les personnes interviewées se situaient clairement dans une différenciation ethnique, notamment en raison des différentes catégories ethniques qui leur sont

¹⁷³ Cette méthode s'applique lorsque l'on pose les bases méthodologiques pour une étude qui s'appuiera sur la théorie *grounded* que l'on présentera un peu plus loin.

quotidiennement appliquées dans le monde social. En ne considérant comme éligible pour l'entretien que des couples m'ayant été désignés comme « mixtes », ou comme étant « français/ métropolitain - polynésien/ tahitien », il s'agissait d'éviter une certaine partialité individuelle qui se serait produite si j'avais désigné moi-même les couples, ou si j'avais cherché à identifier moi-même des critères « objectifs » d'une mixité ethnique. La catégorisation ethnique par le monde social à Tahiti constituait donc les critères de sélection des couples multiethniques.

La plupart des personnes sollicitées pour être interviewés montraient de l'enthousiasme et un grand intérêt pour le sujet de la recherche, se rendant disponible assez librement pour me rencontrer et pour partager leurs histoires et leurs pensées. Un seul couple qui habitait loin de Papeete s'est désisté, une femme « métropolitaine » et un homme « polynésien », ainsi qu'une femme « polynésienne » et quatre hommes « polynésiens ». Les conjointes « métropolitaines » de ces derniers m'ont rencontré pour un entretien. Enthousiastes pour leur part à discuter du sujet, elles proposaient invariablement, comme possible source de ce refus de la part de leur conjoint « polynésien », une gêne ou une « honte »¹⁷⁴. Cette gêne s'ancrerait, m'ont elles dit, dans le fait que leur conjoint ne se sentait pas s'exprimer assez bien en langue française, gêne qui était peut-être amplifiée par le fait que l'interlocuteur, moi-même, était une femme et « blanche » (*popa'a*). En outre, le fait de participer à un entretien rappelait le caractère universitaire de mes recherches, et ma position d'étrangère exigeait, faute de parler tahitien, que l'entretien soit conduit en notre deuxième langue, le français. Le gêne s'associait ainsi au fait de s'exprimer en français face à une personne caractérisée comme « universitaire », femme et *popa'a*. Alors que ces refus ont créé un déséquilibre dans les perspectives recueillies de certains couples et dans la représentativité des hommes « polynésiens » en situation de couple interethnique, la gêne que ces refus semblaient exprimer selon les conjointes était en soi révélatrice des représentations et des rapports sociaux de pouvoir, en termes de catégorisations par ethnicité, genre et statut socioéconomique.

¹⁷⁴ La honte (*haama*) est un sentiment qui revient souvent dans le discours local. Selon un administrateur régional de l'Eglise Sanito, l'omniprésence de la honte dans la société tahitienne résulte des relations de domination : « [l]a glorification des valeurs occidentales par opposition aux valeurs polynésiennes [...] l'introduction et l'imposition des valeurs occidentales, la supériorité et la suprématie de la technologie occidentale sur une société basée seulement sur un système de vie naturelle et écologique, la supériorité et la suprématie de l'armement occidental » (Vanaa 1983 : 176). De même, le sociologue Pierre-Jean Simon souligne que la condition minoritaire, toujours « une condition inférieure, dévalorisante », « développe des phénomènes bien connus chez les dominés, de honte et de mépris de soi, d'acceptation et d'intériorisation de l'image dévalorisante des soi élaborée par les autres » (Simon 2006 : 161). Cette idée suit celle de Frantz Fanon, pour qui l'expérience vécue en tant que « noir » lui fait ressentir « La honte. La honte et le mépris de moi-même. La nausée » (Fanon 1952 : 114).

2. Les conditions et questions des entretiens

Les questions semi-ouvertes étaient posées lors des entretiens conduits individuellement, même si dans quelques cas les deux conjoints étaient présents pendant une partie de l'entretien. Dépendant des disponibilités, des lieux et des horaires convenables, les entretiens se passaient généralement chez la personne, dans son bureau, dans un bar/café à l'extérieur ou, dans un cas, dans un parc de Papeete. Les questions étant semi-guidées et semi-ouvertes, la longueur dépendait largement de la volonté et l'aisance de l'interlocuteur à poursuivre les différents sujets. Généralement, les entretiens duraient au moins trois quarts d'heure ou une heure et s'élevait à jusqu'à plusieurs heures.

Tout discours relatif à la vie familiale, sociale ou la perception de la société et de son conjoint était encouragé, notamment à travers des techniques de la conduite d'entretien. Il s'agit de « reformulations » et de « relances » de types décrits par Patrice Roussel et Frédéric Wacheux (2005 : 116-118) qui permettent de faire développer des points intéressants, en posant par exemple les questions du style « c'est-à-dire ? », « que veux-tu dire par là ? », « pourquoi ? » ou toute question relative à l'histoire relatée. C'est en effet souvent aux moments imprévus, en dehors du cadre posé par l'entretien et ses questions de discussion, que les perspectives recherchées se dévoilent (Beaud & Weber 1998). L'entretien étant semi-ouvert, il s'agissait de laisser le fil de la conversation se dérouler, passant facilement d'une rubrique à une autre, et de permettre à l'interlocuteur de développer son discours librement autour des thèmes proposés.

Ouverture de l'entretien

Avant de commencer avec les quatre rubriques autour desquelles les questions s'organisaient, des questions générales étaient d'abord posées. Celles-ci portaient sur l'individu seul et non sur son couple ou ses relations sociales, afin de situer l'interlocuteur dans un positionnement social et dans des classements hiérarchisés au sein desquelles il ou elle se situe ou risque d'être situé(e), et auxquels son discours risque de réagir ou qu'il peut refléter. Les catégorisations et classements de soi que l'on formule grâce aux regards des autres et aux interactions avec eux, y compris les classements d'âge, de sexe, d'origine ethnique ou nationale, et de place dans le processus de production (la « classe »), constituent des éléments fondamentaux de sa conception de soi par rapport à la société. Ces quatre classements « selon lesquels s'opèrent les processus de la différenciation et de la hiérarchisation sociales », qu'il s'agit de connaître dès le début de l'entretien, correspondent

également aux quatre modes de hiérarchisation sociale identifiés par Pierre-Jean Simon (2006 : 120).

L'appartenance ethnique étant extrêmement subjective et variable selon le contexte, les discours autour des appartenances ne pourraient pas être résumés dans un sondage quantitatif. La perception de sa propre identité sociale, effectuées en termes de classements et de justifications de leur emploi, fait ainsi partie de ces premières questions de l'enquête. Puisque « chacun d'entre nous, qui classons les autres, sommes classés par eux », le regard d'autrui, véhiculé par les interactions sociales, nous permet de constituer une série d'identificateurs et de classements de soi, un *looking-glass self*¹⁷⁵ qui nous amène à « nous classer nous-mêmes dans les grands ensembles collectifs définis par l'âge, le sexe, l'origine ethnique, la place (ou l'absence de place) dans le processus de production » (P.-J. Simon 2006 : 125).

En ce qui concerne le regard extérieur, ces caractéristiques, dont un certain nombre sont objectives, sont souvent utilisés par d'autres acteurs pour situer l'individu par rapport aux classements et hiérarchisations de la société, en combinaison avec l'impression résultant des interactions où l'acteur peut « mettre du sien » et essayer de manipuler son image de manière qu'elle soit plus valorisée par rapport aux classements et catégories qui lui sont socialement assignés. Ainsi, ces quelques renseignements par rapport à l'âge, le lieu de naissance, le sexe, l'occupation et, plus subjectivement, l'origine et les termes ethniques qu'il s'applique, sont fort indicatifs de son statut dans la société, car « c'est son insertion dans cet ordre combiné qui confère à chaque individu son statut, qui détermine ses rôles et qui lui donne son identité sociale » (P.-J. Simon 2006 : 139).

Enfin, il est important de souligner un autre aspect clé de la méthodologie concernant la conduite des entretiens. Les interviewés étaient en effet invités à indiquer quelles appellations ou catégories ethniques ils s'appliquaient à eux-mêmes, et ensuite comment ils définissaient l'appartenance ou la catégorie ethniques de leur conjoint. Il est évident que cette invitation, qui problématise d'emblée la question de l'appartenance ethnique, présente certains dangers : l'introduction de la notion de « l'ethnique » dans l'entretien, le centrage sur cet objet d'une manière guidée plutôt que spontanément au cours de l'interaction sociale, ou d'éventuelles modifications de sa façon d'aborder son discours pour répondre à cette problématisation. Or, la saillance des appartenances ethniques dans le discours et les interactions sociales dans cette société pluriethnique fait en sorte que l'on est situé et se situe régulièrement par rapport à ces catégories et appellations. En conséquence, la question n'a pas surpris et dans la suite de

¹⁷⁵ Charles Horton Cooley (1964 [1902]). *Human Nature and the Social Order*, Schocken, New York, référencié par P-J Simon, 2006.

l'entretien, les catégories et appellations d'usage pouvaient toujours être introduites par les personnes interviewées et jamais par l'intervieweur.

Deux premières rubriques du guide d'entretien : la rencontre et les réactions sociales

La première rubrique de questions concerne le milieu et les circonstances sociales dans lesquels le couple s'est rencontré. Le lieu et le milieu de rencontre constituent un objet privilégié de recherche dans les études sur l'homogamie dans la formation du couple (Bozon 1991b ; Girard 1964 ; Bozon & Heran 1987, 1988), pouvant fournir des indices sur les logiques de l'homogamie socioéconomique et aux milieux sociaux et de fréquentation des individus. Les circonstances de la rencontre et les lieux de fréquentation sont aussi un aspect pertinent pour l'étude de la formation des couples interethniques, particulièrement pour cette recherche qui place les rapports entre statut socioéconomique, ethnicité et genre en son cœur.

La deuxième catégorie de questions traite l'accueil par la belle famille et par l'entourage du conjoint, ainsi que les relations entretenues avec ces sphères sociales. La nature de ces contacts et l'investissement dans l'entourage social du conjoint par rapport à celui de son propre entourage sont également un objet de l'étude. En évaluant le degré d'acceptation ou de distanciation du membre du *out-group* par les membres d'un même réseau familial ou social, il s'agit d'observer comment se dessinent les frontières imposées par le groupe et comment l'union d'un « des leurs » avec un membre d'un *out-group* est perçue par le groupe. Puisque « *[m]ixed marriages are often treated with suspicion precisely because they call into question the boundaries between Self and Other* » (Breger & Hill 1998 : 9), toute suspicion, acceptation, ou tout refus du couple mis en œuvre par l'entourage familial ou social du couple sont pris en compte pour exposer comment sont perçues et dessinées les frontières sociales, et comment celles-ci et les distanciations sont mises en œuvre pour préserver ou repenser la division entre « nous » et « eux » et pour écarter ou rapprocher des individus appartenant à une catégorie ethnique perçue comme différente – ou pas. Comme dans des recherches sur les unions franco-algériennes, l'objet « n'est pas de savoir si le groupe est fondé en morale ou en raison, c'est de connaître sa réaction » (Streiff-Fenart 1986 : 6). En ce qui concerne le réseau social, les catégorisations et comment elles sont vécues dans la réalité sociale sont à observer, à travers les efforts d'inclusion ou exclusion mis en œuvre par le groupe.

Claude Lévi-Strauss disait du mariage qu'il est « une rencontre dramatique entre l'alliance et la parenté » (Lévi-Strauss 1967 : 560-1). En effet, ce nouveau membre risque de devenir parent de leurs descendants communs. La valorisation des caractéristiques sociales de

l'individu, dont l'appartenance ethnique qui lui est attribué, est ainsi déterminante pour son acceptation par la belle famille. Des indices concernant les attitudes de la belle famille commencent par la perception de la rencontre entre les conjoints et les belles-familles, et passent par la cérémonie de mariage s'il a eu lieu, puisque « *Wedding ceremonies are an index of the level of acceptance or rejection on the part of the families and of the social groups involved* ». Il s'agit, dans ce cas, de connaître la dynamique des invitations et des acceptations : les personnes invitées ou évitées et les personnes qui ont accepté ou refusé d'y assister (Barbara 1989 : 90).

Dernières rubriques : représentations et interprétations au sein du couple

Une troisième rubrique de questionnement concerne comment l'individu perçoit les positionnements sociaux de soi et de son conjoint : son attraction initiale, la désirabilité et l'acceptation du conjoint dans l'éventail de possibilités matrimoniales avant la rencontre. L'objectif de cette rubrique est d'observer d'éventuelles barrières ou recherches amoureuses ou matrimoniales, que celles-ci soient auto-imposées ou implicitement imposées par le groupe. Il s'agit de constater d'éventuels schémas amoureux ou relationnels préconçus, et dans quelle mesure le conjoint élu correspond aux qualités ou caractéristiques recherchées. Ces schémas sont confrontés à la perception que l'interviewé a des caractéristiques sociales de son conjoint actuel, ainsi qu'aux raisons qu'il donne de son choix. Cette rubrique était également l'occasion pour des interviewés de faire intervenir d'autres éléments considérés importants dans le choix du conjoint.

Enfin, une quatrième rubrique de questions concerne l'impact des catégories et des représentations ethniques au sein du couple et de la famille. L'objectif est de faire émerger les représentations de soi, de l'autre et du couple, de discerner comment des identités se négocient au sein du microcosme familial, et comment elles impactent les choix familiaux. Ici et de manière transversale, il s'agit de faire ressortir l'impact perçu des origines ethnoculturelles, par des questions telles que celles formulées par Jean-Luc Alber :

« Comment [...] interprètent-ils leur réalité conjugale eu égard à la notion de culture ? Quels sont les raisonnements et les distances prises face à ces raisonnements ? Quelles sont les explications [...] qu'ils proposent, [...] les catégories de la pensée courante qu'ils actualisent pour donner du sens à leur relation de couple ? » (Alber 2000 : 125).

Ces questions, que l'intervieweur se pose tout au long de l'entretien, sont pertinentes dans le cadre de cette recherche, puisque traitant à la fois les catégories de pensée, leurs usages dans des instances précises de la réalité sociale, et les symboles et interprétations identitaires et

culturels que ces usages véhiculent.

Au-delà des modes de catégorisation et des représentations, cet aspect de l'entretien interroge les choix et les actions du couple dans une perspective des rapports de pouvoir, en termes d'assertions culturelles et de concessions. En effet, comme nous l'a rappelé Colette Carisse :

« Dans de nombreuses activités entreprises en commun, les couples bi-ethniques doivent choisir entre deux sous-systèmes culturels et normatifs [...]. En effet, la norme générale est l'ethnocentrisme et la différence ethnique entre conjoints [...] suscite des choix qui sont conflictuels » (Carisse 1966 : 473).

Les choix du couple sont interrogés afin de percevoir comment une revendication d'origine est attribuée à ces choix qui peuvent relever de symboles identitaires, et à quel moment un symbole identitaire est favorisé au détriment de l'autre lors d'une pratique ou un choix donné, et comment ce choix est vécu, pensé et expliqué par les acteurs sociaux concernés. Les choix susceptibles de montrer une dominance/concession ou visibilité/invisibilité par rapport à l'origine d'un des partenaires peuvent comprendre des pratiques telles que : les voyages en France métropolitaine, la façon de vivre, de cuisiner, de manger ou d'inviter, le choix des fréquentations sociales, la langue parlée à la maison, ou des efforts faits pour apprendre une langue ou une activité pensée comme relevant de la culture de son conjoint. Ces choix et pratiques, pouvant relever de symboles sociaux employés pour afficher ou conforter une appartenance ethnique, peuvent représenter des enjeux des appartenances ou de la transmission à ses enfants (trois quarts des couples retenus pour l'analyse avaient au moins un enfant issu du couple).

A partir de tous les discours liés à ces thèmes, il s'agit d'analyser les négociations autour des pratiques et des choix en fonction des attributions d'origine, de culture ou de différence, et de découvrir dans quels domaines l'une ou l'autre lignée est privilégiée ou défavorisée. Tous ces thèmes, autour desquels mes questions annexes tournaient pendant l'entretien, visaient à élucider comment les représentations ethniques, qu'elles soient articulées ou non avec d'autres facteurs sociaux dont le statut socioéconomique ou le genre, constituent des enjeux des choix familiaux et sociaux, chez les couples interethniques et dans leur environnements sociaux et familiaux.

3. Notes de réflexivité d'une enquêtrice *papa'a* américaine

Mon positionnement par rapport aux interviewés

Pendant les cinq années vécues à Tahiti, ma situation sociale en tant qu'enseignante

vacataire et étudiante de master et ensuite de doctorat à l'Université de la Polynésie Française m'a plongé, dans mon quotidien, dans le monde des fonctionnaires majoritairement français métropolitains. Dépendant de l'Etat français, l'Université de la Polynésie Française est indépendante des compétences du gouvernement territorial, et les recrutements du personnel permanent de l'enseignement et de la recherche se font principalement par concours en France métropolitaine. Par ailleurs, porteuse de codes sociaux nord-américains et ayant vécu quelques années en France métropolitaine avant mon séjour en Polynésie française, j'étais peut-être moi-même plus « assimilée » aux fonctionnements et aux modes de pensée occidentaux des Français métropolitains par rapport à ceux propres à la société et à l'histoire polynésiennes, qui m'étaient inconnues avant mon premier séjour en 2001.

Néanmoins, la proximité géographique et la mondialisation économique et culturelle se traduisaient par un certain partage culturel et comportemental avec les Etats-Unis, notamment en termes de l'informalité des interactions sociales, de la société de consommation ou encore des « sous-cultures », dont celle entourant le surf et ses produits « qui servent de support à la diffusion et à la banalisation relative de cette culture américaine importée » (Brami-Celentano 2003). En outre, le fait d'avoir vécu plusieurs années en Polynésie française a permis un minimum d'absorption du « code culturel de différents groupes auxquels [le sociologue] participe », apprentissages nécessaires « pour déchiffrer les conduites des sujets sociaux » (Bourdieu *et al.* 1983 : 100)¹⁷⁶. J'ai pu ainsi tenter de *step into the shoes* des acteurs sociaux, ou me mettre à leur place, position qui est cohérente avec la méthode promue par Max Weber.

Certains écrits féministes, apportant des réflexions sur la position de l'enquêteur par rapport aux oppressions étudiées, verraient dans ma position un désavantage lié à mon extériorité aux catégories étudiées. La *Combahee River Collective* avait lancé l'idée d'une politique de l'identité (*identity politics*), selon laquelle les personnes subissant des oppressions particulières et imbriquées seraient mieux placées et plus légitimes pour les comprendre et les combattre. Certes, les oppressions sociales créent une perspective et des expériences en commun et l'expérience fait comprendre la réalité de son vécu. Mais si la lutte contre les oppressions doit être faite par les opprimés contre leur propre oppression, rappelant le dicton de Gandhi : « ce que vous faites pour nous, sans nous, est contre nous » (cité par Catarino & Morokvasic 2005), les appartenances sociales ne devraient pas dénier à des personnes qui ne correspondent pas à certaines catégories essentialisées, la légitimité de théoriser, reconnaître et parler des oppressions sociales sous toutes leurs formes.

¹⁷⁶ Cf. également le travail d'objectivation dans le chapitre « Objectiver le Sujet de l'Objectivation » (Bourdieu 2002 : 180-181).

Même si des théoriciennes telle que Patricia Hill Collins (1990) ou Philomena Essed (1995) soutiennent, de même, qu'il serait plutôt avantageux, pour appréhender les différents modes d'infériorisation, de faire partie du groupe enquêté afin d'éprouver une empathie réelle et ne pas se situer « en surplomb de son objet » (Essed 1995), la position de l'enquêteur à l'extérieur au groupe a également des avantages. S'il est important de comprendre pleinement son interviewé, objectif qui peut être atteint sans appartenir à une même catégorie sociale, il est tout aussi important de pouvoir se détacher de cette position et de ses perspectives sociales. La position de l'étranger, telle qu'elle a été théorisée par Georg Simmel (1999 [1908]), et l'objectivité qu'elle lui confère, permet à l'observateur extérieur de garder une certaine distance de son objet ou de ses sujets d'étude et de rester ouvert aux perspectives et aux positions des autres acteurs sociaux.

En effet, si le temps vécu dans le monde social français-polynésien semblait suffisant « pour déchiffrer les conduites des sujets sociaux », « le dépaysement » qui était initialement le mien, en tant qu'étrangère aux sociétés et groupes à la fois dominants et dominés, « permet une conversion du regard ». Cet « atout de l'étrangeté » permet de « se décentrer pour voir autrement le monde social, pour découvrir sous des faits apparemment banals, naturels, évidents, des relations sociales, une histoire [...] de 'dénaturaliser' le monde [...], de rompre avec les prénotions, pour parler comme Durkheim » (Beaud et Weber 1998 : 46). Ainsi, même si ma compréhension de certains aspects, codes ou symboles culturels ou linguistiques n'est sûrement pas entière dans son alignement avec le sens visé, ma position extérieure aux deux groupes enquêtés, en tant qu'étrangère à l'intérieur, permet un double regard. En reprenant les mots de Norbert Elias, Bourdieu nous rappelle que :

« il faut appréhender toute collectivité ethnique [...] en sachant la regarder à fois de l'extérieur, dans notre perspective, en parlant d'elle à la *troisième* personne, et dans sa propre perspective, en écoutant ses membres parler d'elle à la *première* personne »¹⁷⁷.

Ainsi, ayant partagé la catégorie de « femme » ou de « popa'a » avec deux moitiés des interviewés, la catégorie de « femme popa'a » avec un quart des interviewés, et aucune catégorie partagée en termes de provenance nationale ou régionale, je me suis trouvée partiellement à l'extérieur de chaque catégorie enquêtée, malgré quelques ponts en commun, en besoin permanent d'écouter chaque personne/ catégorie « parler d'elle à la *première* personne ».

¹⁷⁷ Les mots de P. Bourdieu (1982 : 135) reprenant les notions de Norbert Elias dans son ouvrage *La société de cour*, Flammarion, Paris, 1985, p.39, cité par Simon, 1999, p. 23.

La perception de moi-même par les interviewés

Mon statut particulier en Polynésie française, en tant que non-citoyenne de la France mais francophone et provenant d'un pays occidental, me permettait d'être parfois considérée comme une des « nous » en ce qui concerne les Français métropolitains et parfois même incorporées dans le « nous » « non-français ». Par le même biais, ce statut me permettait de ne pas forcément être considérée comme une des « autres », du fait de ma non appartenance aux catégories de l'altérité saillantes dans la société tahitienne. Cette position m'a peut-être permis d'entendre des discours plus francs sur l'Autre ou sur la société globale, sans crainte que je sois touchée personnellement par les propos.

Inhérente à l'intervention d'un enquêteur dans les dynamiques de la société, l'effet de la présence de l'enquêteur sur les interactions sociales a un effet non-négligeable sur les discours des enquêtés et les mises en scène des acteurs sociaux face à l'enquêteur, et face à tout ce que l'enquêteur représente au niveau symbolique de par les multiples catégorisations par lesquelles on le/la classera. En ce qui me concerne, j'étais porteur de symboles et de significations de par mon classement en tant que femme, « blanche », menant une étude de recherche et enseignante, occupation dénotant un certain statut socioéconomique et cible de nombreux stéréotypes en Polynésie française, un grand nombre des enseignants étant fonctionnaires métropolitains, dotés d'avantages et donc de pouvoir économiques, et généralement considérés comme des vecteurs de la connaissance.

Ainsi, le dialogue des enquêtés pouvait être modulé pour faire une bonne impression, puisque comme Erving Goffman (1959, 1973) l'a bien documenté, toute interaction sociale peut être représentée comme un spectacle (*performance*) dont chaque acteur social prend en compte les acteurs sociaux présents – et toutes les représentations qui leur sont associées. Une modulation des discours était ainsi possiblement en œuvre pour faire une impression valorisante de soi, que ce soit pour se montrer « politiquement correct » par rapport à son couple, sa famille, ses relations sociales ou son opinion, ou pour mettre en avant une identité supposée être socialement valorisée par l'enquêteur.

La gestion des impressions se décelait au fait que des éléments riches en discours ethniques ressortaient souvent en fin d'entretien ou en dehors du cadre de l'entretien, quand l'individu se sentait plus en confiance par rapport à l'appréciation de son interlocutrice. Pour cette raison, la démarche des entretiens étaient favorisée au détriment d'une méthode anthropologique d'observation participative. Cette méthode de se fondre dans son terrain pour y participer et mieux observer son fonctionnement n'était pas envisageable, vu le caractère intime d'un couple, dont le rajout d'un troisième acteur social transformerait les

comportements et les interactions. Cette étude s'intéresse ainsi aux présentations de soi-même, à ses perceptions de son conjoint et de son contexte social, aux représentations et négociations discursives et aux témoignages confiés lors des entretiens. On considère ces derniers comme des moments privilégiés de recueil d'informations, de points de vues et d'observations à travers l'interaction entre l'enquêteur et l'interviewé.

C. Méthodologie de l'analyse des entretiens : Grounded theory s'appuyant sur des théories hypothétiques

La méthode d'analyse des textes d'entretiens s'appuyait sur la *grounded theory*, ou « modèle interprétatif issu du terrain »¹⁷⁸, développé et décrit par Barney Glaser et Anselm Strauss (1995). Dans cette approche, l'objectif n'est pas de *tester* certaines des nombreuses théories anthropologiques et sociologiques concernant le choix du conjoint et les couples interethniques. Il s'agit plutôt de comprendre les processus sociaux spécifiques en œuvre en *produisant* de la théorie, relative aux représentations discursives, aux témoignages et aux choix sociaux des couples. Cependant, des théories anthropologiques et sociologiques, abordées dans la problématique, ont servi de base dans la formulation des questionnements autour des enjeux identitaires et sociaux ayant été repérés comme des indicateurs clés selon d'autres recherches. En effet, comme écrivent Michèle Lamont et Patricia White dans un rapport sur les standards partagés par de nombreuses disciplines en sciences sociales concernant la recherche qualitative, un élément indispensable d'un projet de recherche de qualité comprend notamment : « *Strong interplay between theory and data – theory informs the project at all levels of inception, from the selection of research question and choice of research design to data analysis* » (Lamont & White 2008 : 13). Conformément à ce critère essentiel, des théories existantes ont été employées pour guider la mise en place du projet de recherche et les questionnements sous-tendant les entretiens. Ensuite, lors de l'analyse, la méthodologie s'appuyant sur la *grounded theory* cherche à produire de nouvelles théories sur les processus en œuvre en s'appuyant directement sur le terrain, dont le cadre est issu d'autres théories précédant cette recherche.

Malgré l'accent sur la production de nouvelles théories lors de l'analyse, les références à des recherches antérieures permettent de formuler un cadrage théorique. En premier lieu, la théorie de l'échange compensatoire a été considérée tout au long de l'analyse. Cette théorie

¹⁷⁸ Traduction proposé par Jean-Pierre Olivier de Sardan, dans Glaser & Strauss (1995).

couramment débattue ou démontrée dans des études quantitatives, où « le choix d'un conjoint à travers cette 'frontière' de groupes homogames peut relever d'une mise en jeu de 'statuts' échangé comme des 'biens' » (Merton 1941), a fondé un ciblage, lors des entretiens, sur les « apports » du choix du conjoint, les statuts socioprofessionnels, et les milieux sociaux des parents. Cette théorie a conduit à une réflexion sur d'autres possibilités d'échange. En effet, dans le cadre de Tahiti et comme nous verrons dans l'analyse des discours des couples interethniques, ce qui est « gagné » par le choix à travers des « frontières » ethniques pour l'individu porteur de la catégorie ethnique dominante est notamment une légitimité dans l'espace public par l'affichage d'intégration, et non pas un statut socioéconomique. Ainsi, si un statut est tout de même en jeu, puisque la légitimité apporte un statut d'intégration, d'acceptation ou d'appartenance affichable pour la communauté dans laquelle on a choisi un conjoint, cette notion de statut acquis par le choix du conjoint ne pouvait se révéler qu'à travers une étude qualitative dont la théorie est tirée directement du terrain et non pas basée sur une hypothèse préfabriquée. Par ailleurs si la notion de « statut ethnique » interviendra dans l'analyse, nous verrons que la notion d'échange, employé comme point de départ, ne s'y appliquera pas, car les mécanismes sociaux s'appuyant sur un « statut ethnique » relèvent d'autres processus (entretien des hiérarchies sociales imbriquées) et non pas d'échanges.

1. Organisation des données pour l'analyse

L'analyse des entretiens, qui avaient été enregistrés, entièrement transcrits et anonymisés, s'est faite à l'aide du logiciel *NVivo 7* de QSR, qui permet de coder des extraits de texte par catégorie. Cette possibilité d'organiser par codage un extrait de texte afin qu'il apparaisse sous plusieurs catégories, permet de regrouper de manière assez complète et rapide des rubriques et des notions récurrentes. En effet, selon la méthodologie d'analyse qualitative développée par Glaser & Strauss (1995), la multiplication ou la récurrence de faits, d'indicateurs, ou d'« éléments probants » constitue une « preuve » évolutive et contextuellement significative d'une « catégorie conceptuelle ». Les « catégories conceptuelles » constituent ensuite le soubassement d'une théorie ou d'un processus plus englobant. Les catégories que l'on crée lors de l'analyse avec ce logiciel peuvent constituer donc des catégories conceptuelles, remplies de multiples « éléments probants » du terrain, qui peuvent ensuite être manipulées pour penser les processus sociaux.

Les catégories étaient premièrement organisées selon des rubriques en lien avec la problématique qui, elle, s'appuyait sur le bagage théorique sociologique et anthropologique concernant des enjeux potentiels chez des couples interethniques (Représentations ethniques,

Relations avec la famille élargie, Fréquentations et vie sociale, Relations au sein du couple et concernant les enfants). Au cours de la relecture des entretiens, chacune de ces rubriques se divisait en sous-catégories (e.g. Représentations ethniques --> Polynésiens --> Homme polynésien, Femme polynésienne ; Métropolitains --> Homme métropolitain, Femme métropolitaine ; Chinois ; Demi). Cette organisation permettait d'avoir une vue sur l'ensemble de discours portant sur chacune des catégories ou thèmes, sans pour autant perdre le lien avec les personnes qui les ont énoncé. Leur analyse différentielle et approfondie par la suite a donné lieu à un chapitre de l'analyse, qui traite les représentations ethniques genrées.

D'autres rubriques générales sans sous-catégories ont également été créées (Langue, Noms, Religion), ces thèmes répondant également à des facteurs hypothétiques d'enjeux d'appartenance. Constituant des thèmes plutôt que des façons d'agir ou de percevoir, ces thèmes restent des rubriques sans sous-catégories en forme d'arbre. Regrouper tout discours autour de ces thèmes permet de repérer et d'analyser les tendances (*patterns*), différences et récurrences des notions et choix qui leur sont attachés. A titre d'exemple, l'importance inattendue de l'usage de la langue comme symbole d'appartenance, d'intégration et de lutte identitaire au sein de la famille, a fait de cette catégorie le thème d'une partie du dernier chapitre de l'analyse. Ce cas démontre l'efficacité de la *grounded theory*, car des thèmes et théories inattendus peuvent survenir, selon les courants et processus tirés directement du terrain.

Enfin, d'autres sous-catégories étaient rajoutées au cours de la relecture et l'analyse des entretiens pour faire place à d'autres notions ou processus particulièrement récurrents. Puisque les « sociologues s'accordent généralement sur le fait que la réplication est le meilleur instrument de validation » d'une théorie (Glaser & Strauss 1995), la répétition peut constituer le signe d'un processus social en œuvre. Ainsi, une attention particulière était portée aux répétitions de notions ou de termes dans la création des catégories conceptuelles. Dans la rubrique des « Représentations ethniques », par exemple, une sous-catégorie intitulée « Différent des autres » a été rajoutée afin de mieux analyser le discours fréquemment entendu où l'on cherche à différencier soi-même ou son conjoint d'une catégorie ethnique qui lui est socialement assignée. Cette sous-catégorie a donné lieu à toute une réflexion approfondie sur ce processus qui consiste à classer – soi ou son conjoint – dans une catégorie et ensuite à différencier cet individu de celle-ci. Ces processus de (dé)categorisation ou de négociation identitaire, bien qu'ayant pu faire l'objet d'une analyse encore plus approfondie, ont été repris dans des sections de l'analyse concernant des « Procédés discursifs pour maintenir les représentations », à travers l'exception. N'ayant pas fait partie des théories qui

encadraient les questionnements initiaux dans la mise en place de cette recherche doctorale, ce processus d'ambivalence, qui rattache cette recherche aux théories et pensées postcoloniales de Homi Bhabha, et à ses écrits sur l'imitation et la différenciation simultanées dans l'interaction sociale, est donc issu directement du terrain.

Dans un autre cas, dans la rubrique, « Attraction, choix du conjoint », qui regroupe le discours sur la désirabilité ou répulsion concernant des catégorisations sociales spécifiées par l'interlocuteur, une autre sous-catégorie a été rajoutée pour rendre compte du « Regard des autres sur la mixité ». La création de cette sous-catégorie a permis de mieux repérer les processus et discours qui y étaient attachés. En l'occurrence, il s'agissait de recueillir tout témoignage de regards sociaux particuliers portés sur son couple en raison des « différences » entre conjoints. On a pu constater par la suite ce que ressent l'interlocuteur concernant ce regard, en termes d'émotions, de réactions ou d'explications, ainsi que les types de couples qui évoquent ce type de témoignage. La création de nouvelles catégories lors de la relecture et l'analyse des entretiens a permis de mieux cibler les processus en œuvre, en posant de nouvelles questions. Dans l'exemple donné, la nouvelle rubrique a permis d'observer comment le regard sur les couples composés d'homme « polynésien » et de femme « métropolitaine », à l'inverse de couples dont s'inversent les appartenances par ethnicité et genre, est souvent porteur de stigmatisation sociale. L'analyse interprétative issue du terrain permet de ne pas contourner l'approfondissement de ces constats ; leur analyse a donné lieu à un chapitre de l'analyse qui porte sur le traitement différentiel des couples selon leur configuration.

2. Après l'organisation par codage de texte : l'attention aux notions récurrentes

Une fois que les passages clés des entretiens avaient été codés et placés dans les catégories et sous-catégories, des grands thèmes concernant les représentations sociales et les processus identitaires se dégageaient du discours. Ces thèmes naissaient non seulement de la création de la catégorie elle-même au sein du logiciel N'Vivo, mais aussi des usages variés de termes et de notions récurrents au sein de ces catégories. La récurrence des notions peut signaler un processus, et la théorie qui en est tirée est vérifiée par la récurrence de ce processus qui semble être activés par un champ d'acteurs sociaux. « Qu'il y ait ou non une théorie spéculative préexistante, la découverte nous donne une théorie qui 'convient ou qui marche' pour un domaine réel ou formel », qui permet « de rendre compte d'une partie

importante des comportements considérés », sans besoin de vérification exhaustive (Glaser & Strauss 1995).

En particulier, la récurrence de termes tels que « évolué », « civilisé », « colonial », et leur usage différent en fonction des catégorisations sociales et des catégories conceptuelles de *N'Vivo*, a invité à la réflexion sur de nouveaux thèmes ou des processus dont ces termes pouvaient être indicatifs, à savoir l'omniprésence de la mémoire coloniale dans les rapports sociaux et la hiérarchisation des catégories qui s'y rapporte. Tout d'abord, c'est notamment grâce à ces termes clés, et à l'analyse de leurs usages en association avec les différentes catégories sociales, qu'a pu se déceler une hiérarchie sociale qui oppose le « traditionnel » et le « moderne ». Ces usages sont présentés, en premier lieu, dans un chapitre de la partie analytique qui s'intéresse aux représentations ethniques par genre et leur lien avec des notions de « modernité » ou d'« évolution ».

En deuxième lieu, ces notions sont invoquées, dans un dernier chapitre sur les mécanismes des catégorisations ethniques, en tant que mécanismes d'une idéologie raciste qui hiérarchise en fonction des catégories ethniques. Par ailleurs, la fréquence de l'emploi du terme « colonial », dévoilant le surpoids de l'histoire coloniale dans les rapports sociaux, a également inspiré une section du dernier chapitre en lien avec les témoignages d'une idéologie raciste et des rapports de pouvoir. Il en va de même par rapport à d'autres termes récurrents et inattendus, dont ceux de « race » et de « sang ». En effet, le début du dernier chapitre, portant sur les mécanismes de la catégorisation ethnique, déconstruit le discours sur les différences considérées « raciales » et dans le « sang », et ainsi la naturalisation et la hiérarchisation qui accompagnent ce discours.

Un dernier mot sur la méthodologie de l'analyse des entretiens concerne la dernière rubrique des entretiens, qui cherchait à évaluer les choix des acteurs sociaux en termes de la transmission aux enfants et des fréquentations sociales. Si mon hypothèse concernait des rapports de pouvoir, d'éventuels « gagnants » et « perdants » dans des différents choix sociaux et familiaux, ce qui s'est avéré intéressant est plutôt la hiérarchisation des symboles culturels dans l'explication de ces pratiques. Par exemple, quand on cherche à rendre compte des pratiques ou des activités familiales, ce qui frappe n'est pas tant qu'elles correspondent à des choix comme aboutissements des rapports de pouvoir, que l'explication des goûts, des activités ou des comportements en termes culturels ou ethniques, et comment les valorisations ou dépréciations de l'un ou de l'autre groupe ethnoculturel participent à ces explications. En effet, les questions concernant les relations sociales et familiales se sont avérées un moyen efficace d'entendre les jugements et les représentations sociales, en rapport avec des

catégorisations par ethnicité, genre ou statut socioéconomique, sans pour autant devoir inviter l'interviewé directement à se prononcer sur ces notions. De cette manière, l'approche rendue possible par la *grounded theory* et le logiciel N'Vivo, a été efficace à exploiter les données du terrain, et à dévier des hypothèses tentatives du départ qui ont cadré le guide d'entretien, afin de recentrer l'analyse et le cadre théorique sur des résultats plus pertinents.

Chapitre 6 : Formation et figures de couples interethniques

Ce chapitre conjugue l'analyse des données quantitatives sur les caractéristiques des couples interethniques et des premiers éléments issus des entretiens qualitatifs concernant deux figures de ces couples interethniques. Il s'agit d'analyser comment ces couples se forment et comment ils sont représentés dans leurs propres discours en tant qu'unité familiale, selon les appartenances ethniques et de genre. Les figures de couples se basent sur les représentations ethniques genrées qui seront présentées dans le chapitre suivant. L'objectif dans ce chapitre est donc de fournir des traits généraux des couples interethniques avant de creuser plus profondément dans leurs discours, partant des caractéristiques sociales dans leur formation aux représentations de deux configurations de couple selon qu'il s'agisse d'homme « métropolitain » et de femme « polynésienne » ou de femme « métropolitains » et d'homme « polynésien ».

A. La formation des couples interethniques : l'analyse des données quantitatives

Le recueil de données statistiques dans les actes de naissance de Papeete avait pour objectif de mieux connaître les véritables tendances matrimoniales à un niveau plus vaste et plus objectif que ce que peuvent apporter de simples observations sociétales. A titre de rappel de la méthodologie, présentée plus haut, les statistiques étaient constituées à partir des informations déclarées par les parents sur les actes de naissance des cinq années les plus récentes disponibles, entre 2000 à 2004 comprises. Concernant ces couples, parents d'enfants nés à Papeete pendant ces années, il s'agit d'étudier l'articulation des éléments pertinents selon l'hypothèse détaillée précédemment, concernant les enjeux sociaux dans le choix du conjoint, c'est-à-dire l'origine ethnique (déterminé par le lieu de naissance et l'origine des

noms), le statut socioéconomique (déterminé par la catégorie socioprofessionnelle de l'occupation) des membres du couple, en plus de leurs âges respectifs.

1. La fréquence des couples selon l'appartenance ethno-régionale et le sexe

En effet, sur les 19 904 naissances à Papeete entre 2000 et 2004 (cf. *Figure 1*), on trouve qu'environ 5% proviennent de couples supposés être considérés interethniques. La majorité de ceux-ci, chez 723 naissances, sont formés d'un père supposé « métropolitain » et d'une mère supposée « polynésienne », soit 3,6% des couples parentaux. Or, quand s'inversent l'appartenance ethno-géographique supposée et le sexe des parents, on ne trouve que 190 couples parentaux, soit moins de 1% de la totalité des naissances (cf. *Figure 2*). En somme, en accord avec les observations générales et le discours médiatique, les couples interethniques formés d'un homme « métropolitain » et d'une femme « polynésienne » sont, selon ces statistiques approximatives, bien plus fréquents (presque 4 fois plus fréquents) que les couples formés d'un homme « polynésien » et d'une femme « polynésienne ».

<i>Fig.1</i> Nombre de naissances à Papeete	
2000	4070
2001	4147
2002	4051
2003	3847
2004	3789
Total	19904

<i>Fig.2</i> Nombre de naissances à Papeete 2000-2004 de parents "métropolitain" et "polynésien"		
	Nombre	Pourcentage du total
Né de père "métropolitain", mère "polynésienne"	723	3,6%
Né de père "polynésien", mère "métropolitaine"	190	0,9%
Autres	18 991	95,5%
Total naissances	19 904	100%
Lecture: La première configuration de couple interethnique est 3,8 fois plus fréquente que la deuxième		

Ce résultat concernant la fréquence des types de couples interethniques, selon l'articulation entre le genre et l'appartenance ethnique, correspond aux observations faites par Bruno Saura. Ce dernier remarque que les « couples mixtes où la femme est européenne et

l'homme tahitien » n'ont apparu que depuis une vingtaine d'années, ayant été « quasiment inexistante dans un passé plus lointain » (Saura 2004a : 46). Il fait remarquer cependant que la seconde guerre mondiale est une période qui fait exception ; « le séjour prolongé en Europe des engagés du Bataillon du pacifique avait eu pour conséquence une cinquantaine d'unions entre des Tahitiens et des Françaises, parfois des Anglaises » (Saura 2004a : 45). Ce type de facteur démographique pourrait éventuellement faire évoluer le déséquilibre dans la formation de couples « interethniques », mais nous verrons ici que d'autres facteurs sociaux sont en jeu dans leur formation.

2. Les différences d'âge entre conjoints

La distinction entre couples interethniques par la corrélation entre le sexe et l'appartenance ethno-géographique a également comme objectif d'identifier comment ces appartenances s'articulent avec d'autres éléments relevant des enjeux sociaux dans le choix du conjoint, notamment la catégorie socioprofessionnelle et l'âge. L'âge, en premier lieu, est une caractéristique sociale qui correspond aux classements et hiérarchisations porteurs d'enjeux sociaux dans le choix d'un conjoint. Il fait partie des quatre modes de classements majeurs identifiés par Pierre-Jean Simon, « selon lesquels s'opèrent les processus de la différenciation et de la hiérarchisation sociales » (Simon P.-J. 2006 : 120). De même, Michel Bozon (1990a : 344) rappelle que l'âge est l'objet de classements sociaux et subit une forte influence intentionnelle, comme en témoignent les notions de « de classe d'âge et d'âge limite ». Il en conclut que « l'opération qui consiste à comparer les âges de deux individus (a fortiori des deux membres d'un couple) ne se réduit donc pas à de l'arithmétique ; elle peut mettre en jeu l'identité sociale des individus comparés, et impliquer une hiérarchisation » (Bozon 1990a : 344).

Comme dans les tendances en âge des couples hétérosexuels en France métropolitaine, à première vue et selon des observations informelles à Tahiti, les couples entre homme « métropolitain » et femme « polynésienne » semblent connaître un âge bien plus élevé chez l'homme que chez la femme. A l'inverse, dans des couples entre femme « métropolitaine » et homme « polynésien », il semblerait qu'assez souvent c'est la femme qui est plus âgée que l'homme. Bruno Saura remarque par ailleurs que ces unions sont « souvent marquées par le même déséquilibre d'âge entre partenaires que les couples mixtes beaucoup plus classiques associant un homme français d'âge mûr à une concubine ou épouse tahitienne plus jeune » (Saura 2004a : 45). Quelle est la réalité plus macrosociologique de ces observations du monde social ? Une analyse croisée du sexe, de l'âge et de l'appartenance ethnique

supposée des partenaires des couples parentaux étudiés permet une vue d'ensemble des pratiques de choix du conjoint, qu'on peut comparer entre eux et aussi avec les tendances générales en France métropolitaine et en Polynésie française.

Par rapport à l'âge des parents ayant eu un enfant à Papeete entre 2000 et 2004, chez les 723 couples parentaux dont le père est supposé « métropolitain » et la femme supposée « polynésienne », le père a en moyenne presque 7 ans de plus que la mère. En contraste, chez les 190 couples parentaux dont le père est supposé « polynésien » et la mère « métropolitaine », le père n'a en moyenne que 0,4 ans de plus que la mère (cf. *Figure 3*, colonne 1). Si on observe chez cette dernière configuration de couple un plus grand équilibre en écarts d'âge entre partenaires, ils ont nettement plus souvent un grand écart d'âge où ce serait la mère de l'enfant qui aurait plus de dix ans de plus que le père. En effet, un grand nombre – plus d'un quart – des pères « métropolitains » (216 sur 723 – soit 30%) ont au moins 10 ans de plus que la mère « polynésienne » de leur enfant (cf. *Figure 3*, colonne 2). Dans le même échantillon de couples et en comparaison avec ce chiffre de 216, seulement 8 des mères « polynésiennes » (soit 1%) avaient autant d'années de plus sur le père « métropolitain » de leur enfant. La tendance chez ces couples est donc d'un âge bien plus élevé chez l'homme.

En revanche, chez les 190 couples où l'on considère le père « polynésien » et la mère « métropolitaine », il n'y a que 11 couples (soit 6% ; ou 1 sur 17) où ce grand écart d'âge se voit en faveur des hommes, que l'on peut comparer avec les 30% observés chez les couples dont le père est « métropolitain ». Par ailleurs, dans le même échantillon de couples parentaux, on observe presque autant de couples où l'âge de la mère « métropolitaine » est de plus de dix ans supérieur à l'âge du père « polynésien », soit 9 couples parentaux ou 5% de l'échantillon, contre 1% chez les couples où l'on considère la mère « polynésienne » (cf. *Figure 3*, colonne 3).

Fig. 3 Ecarts d'âge entre père et mère par naissance, Papeete 2000-2004

	Moyenne de la différence entre l'âge du père et de la mère	Couples dont la différence entre l'âge du père et de la mère est supérieure à 10 ans		Couples dont la différence entre l'âge de la mère et du père est supérieure à 10 ans	
		Nombre	%	Nombre	%
Père "métropolitain", Mère "polynésienne" (n=723)	6,8	216	29,9%	8	1,1%
Père "polynésien", Mère "métropolitaine" (n=190)	0,38	11	5,8%	9	4,7%

Ainsi, l'âge est un facteur structurant des différentes configurations d'union interethnique. Il faut souligner que les tendances matrimoniales autant en France métropolitaine qu'en Polynésie française voient en moyenne un âge légèrement supérieur chez les hommes. Cet écart est en moyenne de deux ans en France métropolitaine¹⁷⁹, et entre 3 et 4 ans en Polynésie française¹⁸⁰. Les statistiques préliminaires sur les couples parentaux interethniques à Tahiti montrent une exagération nette de cet écart d'âge en faveur de l'homme chez les couples d'homme « métropolitain » et de femme « polynésienne ». A l'inverse, on témoigne à une plus grande probabilité d'inversement de cette norme chez les couples dont l'homme est « polynésien » et la femme « métropolitaine ».

Par ailleurs, si sur 100 femmes en France métropolitaine en 1988 seulement 12 avaient au moins un an de plus que leur conjoint (Bozon 1990a : 347), on retrouve cette même statistique à Papeete pour les couples dont l'homme est « métropolitain » et la femme « polynésienne »¹⁸¹. En revanche, à croire les statistiques préliminaires malgré leurs petits effectifs en couples parentaux dont l'homme est considéré « polynésien » et la femme « métropolitaine », on y trouve plus de 31 femmes sur 100 qui auraient au moins un an de plus que leur conjoint. C'est-à-dire que cette situation touchait 60 des 191 de ces couples parentaux entre 2000 et 2004.

Comment interpréter cette différence significative, en écarts d'âge entre conjoints, entre ces deux types de couple ? Tout d'abord, considérons ce que représente l'écart d'âge dans le choix du conjoint en termes des rapports de genre. Une analyse d'enquêtes quantitatives par Michel Bozon (1990) en France montre que ce sont notamment les femmes qui cherchent un âge plus avancé chez leur conjoint, alors que les hommes sont plus souvent indifférents¹⁸². Alain Girard (1974) a également montré qu'une majorité de femmes aurait exprimé le souhait d'un écart d'âge de quelques années en faveur de leur conjoint. De plus, les femmes

¹⁷⁹ Entre 2006 et 2008, Insee, estimations de population et statistiques de l'état civil, URL : http://www.insee.fr/fr/themes/document.asp?ref_id=ip1276, consulté le 22-3-2010.

¹⁸⁰ Entre 2006 et 2008, taux pour mille habitants. ISPF (2009). Etat Civil, « Nuptialité en Polynésie française », URL : http://www.ispf.pf/ISPF/Libraries/EC/06x_nuptialite.xls, consulté le 23-3-2010.

¹⁸¹ Eu égard de l'absence de précision des mois enregistrés lors du recueil de l'année de naissance, l'écart en âge d'« au moins un an » est calculé par un écart de plus d'un an entre années de naissance.

¹⁸² Les hommes chercheraient un écart d'âge selon l'avancement de leur propre âge, afin de trouver une femme dont les effets d'unions précédentes sont moins « visibles », principalement par la charge d'enfants (Bozon 1990a : 349).

expriment plus souvent un refus de l'idée d'avoir un conjoint plus jeune selon des résultats de M. Bozon et F. Héran (1988)¹⁸³.

Mais pourquoi ce désir de la part des femmes d'un âge plus avancé chez leurs conjoints ? Les femmes seraient, d'une part, à la recherche de « l'homme mûr » notamment lorsqu'elles sont plus jeunes. L'âge plus avancé correspond à « l'idéalisation de l'homme mûr » et au rejet des hommes dans la même classe d'âge chez des jeunes femmes, ces premiers étant considérés « trop jeunes », « des gamins », en un mot : immatures (Bozon 1990a : 348-9). Mais à quoi correspond vraiment cette image de « l'homme mûr » ? Selon Michel Bozon, la recherche d'un conjoint plus âgé par des jeunes femmes « va de pair [...] avec une idéalisation de la supériorité masculine et une dévalorisation des relations de camaraderie » (Bozon 1990a : 355)¹⁸⁴.

En effet, la « supériorité masculine » de « l'homme mûr » correspond plus généralement à une situation sociale plus sûre, plus stable et plus élevée, éléments qui concernent plus spécifiquement les rapports de pouvoir imbriqués avec le genre. Ainsi, des femmes occupant un emploi en milieu populaire sont les moins enclines à accepter un conjoint plus jeune : « situées au bas de l'échelle sociale, ces femmes attendent beaucoup de la position de l'homme et ne veulent pas courir le risque d'épouser des individus dont l'avenir est incertain »¹⁸⁵. C'est notamment un moindre statut socioéconomique chez des femmes « qui les pousse à accepter, voire à désirer, la domination de l'homme par le statut social, par l'expérience (même matrimoniale), comme par l'âge » (Bozon 1990b : 600). Dans ces circonstances, l'âge supérieur du conjoint prend son importance « parce qu'il est porteur de stabilisation sociale et associé à l'image d'un conjoint ayant une supériorité (une avance) par la profession » (Bozon 1990b : 600).

Ces études soulignent que sa position dans le monde social – et au sein de ses rapports de pouvoir – a un effet important dans le choix du conjoint. L'affirmation de l'importance d'un écart d'âge – en faveur du conjoint – diminue avec l'accroissement de l'autonomie des femmes, en termes de catégorie socioprofessionnelle, de diplôme et d'âge¹⁸⁶. Dans des

¹⁸³ M. Bozon et F. Héran (1988). « La découverte du conjoint I », *Population*, 6, pp.943-985. Les deux sources et résultats sont présentés dans Bozon, 1990, p.345-7.

¹⁸⁴ L'idéalisation de la supériorité masculine est confortée par le fait que les femmes disent également chercher un homme plus grand en taille. 42% le déclarent spontanément en décrivant l'homme idéal. Les raisons étant le « ridicule » qu'il y aurait pour la femme à le protéger, que les gens disent « Sa femme est supérieure », que la femme « l'aurai[t] senti en infériorité », ou qu'elle souhaite être « dominée » (disent des femmes), ou que la femme « domine » ou produit un « phénomène de diminution » (Bozon 1990a : 358).

¹⁸⁵ Une autre catégorie de femmes, les « cohabitantes précoces », également issues de milieu populaire, « représente une innovation par rapport à l'attitude traditionnelle » et se caractérisent par des écarts d'âge réduits et une cohabitation précoce plutôt que de mariage précoce (Bozon 1990b : 600).

¹⁸⁶ Source : Enquête « Formation des couples », INED, 1984, interprétée dans M. Bozon, 1990a, p.350-2.

milieux plus élevés, les femmes ont une vision plus individualiste du couple et « n'attendent plus de leur futur conjoint qu'il leur fournisse une identité sociale » (Bozon 1990b : 600). Il apparaît qu'une plus grande autonomie sociale des femmes correspond à une diminution de l'importance accordée à une supériorité en âge de leur conjoint. Il en découle que des écarts d'âge entre conjoints sont donc généralement corrélés à un statut et une autonomie sociale des femmes moins importants en termes de catégorie socioprofessionnelle, de diplôme et d'âge.

Ces résultats de M. Bozon correspondent aux résultats tirés de statistiques préliminaires entre les deux types de couples interethniques à Papeete et aident à les comprendre. Les couples parentaux composés d'un père considéré « métropolitain » et d'une mère considérée « polynésienne » montrent, en moyenne, un plus grand écart d'âge en faveur de l'homme. Cet écart correspond en parallèle à un « statut ethnique » (notion que nous verrons plus loin dans l'analyse du discours des couples) et à une catégorie socioprofessionnelle en moyenne moins élevés chez la conjointe que chez le conjoint. En revanche, chez des couples dont la mère est considérée « métropolitaine » et le père « polynésien », on voit en comparaison un écart d'âge moins prononcé, dont plus souvent un âge plus élevé chez la femme. Conformément aux résultats de M. Bozon, cet écart d'âge minimal va de pair avec un « statut ethnique » et une catégorie socioprofessionnelle plus élevés chez la femme que dans les couples dont s'inversent le genre et l'appartenance ethno-géographique. Généralement, le statut social relativement élevé chez des femmes, que ce soit en termes d'appartenance ethnique ou de catégorie socioprofessionnelle, fait en sorte qu'elles ne dépendent pas de leur conjoint pour établir une identité sociale valorisante ; elles « n'attendent plus de leur futur conjoint qu'il leur fournisse une identité sociale » (Bozon 1990b : 600). Un éventuel âge supérieur chez son conjoint, comme son éventuel statut socioéconomique supérieur, prennent ainsi moins d'importance pour ces femmes, puisque leur identité sociale valorisante est déjà forgée de manière indépendante grâce à leur statut ethnique ou socioéconomique. C'est ce dernier point que nous verrons dans la partie qui suit, toujours en comparant les différences entre conjoints par couples, de manière à comparer entre les deux types de couples parentaux interethniques différenciés par l'articulation entre le genre et l'appartenance ethno-géographique.

3. Les écarts entre catégories socioprofessionnelles

L'établissement de statistiques concernant l'âge et le statut socioéconomique des individus permet de considérer l'influence de ces enjeux sociaux sur des unions interethniques, et de repérer d'éventuelles tendances (*patterns*) d'échange matrimonial selon les deux types de couples interethnique repérés (différenciés par l'articulation entre le genre et

l'appartenance ethno-géographique). Le statut socioéconomique est constitué par le seul critère du métier déclaré par les parents sur les extraits d'acte de naissance de leurs enfants, nés à Papeete entre 2000 et 2004. Le métier était ensuite situé dans un classement établi par l'INSEE. Cette « nomenclature classe la population selon une synthèse de la profession [...], de la position hiérarchique et du statut (salarié ou non) »¹⁸⁷. Malgré des éventuels écarts entre la France métropolitaine et la Polynésie française en ce qui concerne le salaire réel ou la perception de statut socioéconomique de ces catégories socioprofessionnelles, cette catégorisation demeure un outil pour estimer de manière générale et globale des écarts en statut et en catégorie socioprofessionnelle entre la mère et le père par nouveau-né.

Alors que l'homogamie socioprofessionnelle constitue généralement la configuration la plus répandue – 30% – dans les unions matrimoniales en France métropolitaine (Vanderschelden 2006 : 39), ces unions matrimoniales tendent néanmoins vers un statut socioéconomique plus élevé chez le mari, selon un rapport basé sur les statistiques de l'INSEE de 1999 (Vanderschelden 2006). Mélanie Vanderschelden montre qu'alors que 9 % des couples sont constitués d'une femme employée et d'un homme exerçant une profession intermédiaire, catégorie qui est majoritairement masculine, le cas inverse ne concerne que 2% des couples. Similairement, les couples dont l'homme est cadre et la femme en profession intermédiaire sont quatre fois plus nombreux que les couples de cas inverse (4% contre 1%). De plus, les écarts ont tendance à se creuser lors du mariage, François De Singly (1987) ayant montré que le mariage aurait un impact favorable sur le rendement d'un diplôme sur le marché pour des hommes et, à l'inverse, un impact défavorable sur le rendement des diplômes sur le marché pour des femmes. Ainsi, un léger avantage socioéconomique en faveur du mari constitue la norme des unions matrimoniales en France, ce qui ne surprend pas en raison des écarts socioprofessionnels entre hommes et femmes sur le marché du travail de manière générale¹⁸⁸.

Méthodologie de la comparaison entre catégories socioprofessionnelles

En premier lieu, ont été converties les occupations déclarées des parents considérés interethniques en catégorie socioprofessionnelle (CSP) selon le niveau 1 proposé par l'INSEE qui comporte huit catégories :

¹⁸⁷ « Nomenclature des professions et catégories », INSEE, URL :

http://www.insee.fr/fr/nom_def_met/definitions/html/nomencl-prof-cat-socio-profes.htm, consulté le 22-3-2010.

¹⁸⁸ Cf. par exemple « PACO01_2008 : Actifs occupés selon le sexe, l'âge regroupé et la catégorie socioprofessionnelle détaillée », INSEE, URL : http://www.insee.fr/fr/ppp/bases-de-donnees/irweb/eec08/dd/excel/eec08_PACO01_2008.xls, consulté le 5-4-2010.

1. Agriculteurs exploitants,
2. Artisans, commerçants et chefs d'entreprise,
3. Cadres et professions intellectuelles supérieures,
4. Professions Intermédiaires,
5. Employés,
6. Ouvriers,
7. Retraités,
8. Autres personnes sans activité professionnelle.

La conversion du métier au chiffre de la catégorie INSEE a été faite à l'aide, d'une part, de recherches au sein du site-web de l'INSEE qui propose des métiers-types au sein de chaque catégorisation¹⁸⁹ et, d'autre part et plus particulièrement, d'un document intitulé « Les 6 groupes d'actifs (occupés et chômeurs) de la nomenclature INSEE des Professions et catégories socio-professionnelles »¹⁹⁰ qui fournit une liste de métiers-types au sein de chaque catégorie socioprofessionnelle de l'INSEE. Ensuite, les couples dont un des parents ne déclarait pas son métier ou se déclarait « retraité » (ce qui concernait principalement des pères « métropolitains », quelques pères « polynésiens », et une mère « métropolitaine ») ont été rayés de la liste parce que non traitables. Enfin, a été comptabilisé chaque couple parental – toujours différencié par l'articulation entre le genre et l'appartenance ethno-géographique – qui montrait un écart de trois points ou plus entre numéro de CSP, par exemple entre le « 3 » d'un cadre et le « 6 » d'un ouvrier. Le point était comptabilisé soit dans une colonne pour les parents dont l'écart en CSP favorise le père, soit dans une colonne pour ceux dont l'écart favorise la mère. L'objectif ici était d'observer, de manière très générale, seulement des « écarts significatifs » entre CSP, et de mettre de côté des écarts minimaux par exemple entre « profession intermédiaire » et « employé », dont les salaires ou statuts peuvent être comparables.

« Ecarts significatifs » en CSP : résultats

Si on regarde la somme des colonnes qui comptabilisent les couples ayant cet écart significatif entre CSP, on peut en effet voir une différenciation selon l'articulation entre le genre et l'appartenance supposée des parents. Chez les couples parentaux dont le père est considéré « métropolitain » et la mère « polynésienne », on voit un écart significatif entre CSP en faveur du père dans 33,8% des cas, et en faveur de la mère dans seulement 3,4% des cas (cf. *Figure 4*). Ainsi, les rapports sociaux de pouvoir chez ces couples en termes de catégorie

¹⁸⁹ URL : http://www.insee.fr/fr/methodes/default.asp?page=nomenclatures/pcsese/pcsese2003/n3_233b.htm, consulté le 22-3-2010.

¹⁹⁰ URL : http://www.toileses.org/premiere/2009_pcs.pdf, consulté le 22-3-2010.

socioprofessionnelle semblent favoriser bien plus souvent les hommes par rapport aux femmes. Ces premiers auraient bien plus souvent le « statut ethnique », l'âge et la catégorie socioprofessionnelle en leur faveur.

En comparaison, chez les couples parentaux dont le père est supposé « polynésien » et la mère « métropolitaine », l'écart significatif est moins fréquemment en faveur des pères (14,4%), et comparativement plus fréquemment en faveur des mères (6,4%). En d'autres termes, alors que les pères « métropolitains » ont presque 11 fois plus souvent un avantage bien significatif en CSP sur les mères « polynésiennes », les pères « polynésiens » n'ont que 2 fois plus souvent un avantage bien significatif en CSP sur les mères « métropolitaines ». Dans ces derniers couples, on observe un plus grand équilibre en rapports de pouvoir entre homme et femme en termes de positionnement socioprofessionnel, d'âge et de « statut ethnique ».

Fig. 4 Nombre de couples dont un parent a une CSP significativement supérieure, selon la configuration de couple et le parent avantage						
Couples "métropolitain"- "polynésienne" (n=681)				Couples "polynésien"- "métropolitaine" (n=188)		
	Père	Mère	Aucun (écart non significatif)	Père	Mère	Aucun (écart non significatif)
Nombre de couples	230	23	428	27	12	149
Pourcentage du total (n)	33,80%	3,40%	62,80%	14,40%	6,40%	79,20%

Ces chiffres, à prendre avec précaution notamment en raison de la difficulté d'établir l'appartenance ethnique et le statut socioéconomique, posent néanmoins quelques tendances générales, montrant clairement que les couples s'unissent différemment selon la combinaison d'origine et de genre. Les rapports sociaux de pouvoir des hommes « métropolitains » en couple avec une femme « polynésienne » semblent plus englobant, couvrant autant le « statut ethnique », l'âge, et la catégorie socioéconomique. En revanche, les rapports sociaux de pouvoir entre hommes « polynésiens » et femmes « métropolitaines » tendent en moyenne plus vers l'égalité en termes d'âge et de catégorie socioprofessionnelle. En d'autres termes, il semblerait que dans ces couples, où les positions opprimées de chacun des conjoints dans des systèmes de pouvoir établis au niveau macrosocial – d'un côté le genre, de l'autre côté l'appartenance ethnique – s'accompagnent, dans leur union, d'un équilibre dans d'autres caractéristiques sociales associées à des systèmes de pouvoir, démontrant par exemple une tendance vers l'égalité entre catégories socioprofessionnelles ou entre âges.

Explications structurelles ?

Une explication de ces tendances différentes selon le type de couple interethnique serait simplement structurelle. L'équivalence entre les désavantages socioéconomiques liés à la discrimination par genre et les désavantages socioéconomiques liés à la discrimination par appartenance ethnique, induirait un plus grand équilibre en catégorie socioéconomique entre partenaires dont chacun est pénalisé d'un de ces facteurs sociaux. Ces facteurs de discrimination sont considérés une source de la prévalence d'une configuration de mariage « mixte » au Brésil, où le couple mixte y serait « plus fréquents entre un homme de peau foncée et une femme de peau blanche [...] pour deux types de raisons qui se complètent, la première étant la discrimination sociale et le racisme, la seconde la discrimination sexuelle » (Goldberg-Salinas 1998 : 107). Or, malgré ces discriminations « qui se complètent », cette configuration de couple demeure marginalisée en Polynésie française.

Il est vrai que, d'une part, l'intégration structurelle dans l'économie, comme les représentations hiérarchisées, favorise les personnes qui se déclarent « européen et assimilé », comme Bernard Poirine (1992) avait montré à l'aide du recensement de 1988. D'autre part, les hommes occupent nettement plus de postes dotés de statut social et économique. Ils sont deux fois plus nombreux dans des postes de « cadres et professions intellectuelles supérieures », alors les femmes sont presque deux fois plus nombreuses dans des postes d'employé¹⁹¹. Ainsi, il pourrait aller de soi que, dans une société ainsi structurée, les personnes catégorisées comme hommes « métropolitains », ayant le moins de pénalités sociales, seraient bien plus souvent privilégiés en termes de catégorie socioprofessionnelle que les conjointes « polynésiennes », qui ont autant l'appartenance ethnique que le genre comme facteur désavantageux dans le marché du travail. De même, sur le marché du travail, des femmes « métropolitaines » pourraient occuper des catégories socioprofessionnelles similaires à celles occupées par des hommes « polynésiens », chaque catégorie étant moins favorisée sur le marché de travail que celle des hommes « métropolitains ». Ceci rendrait donc une union entre personnes classées dans ces catégories plus probablement équilibrée en termes de catégorie socioprofessionnelle. Une telle hypothèse relève d'un problème classique dans l'analyse du choix du conjoint que R. Schoen nomme *marriage squeeze* et que Mirna

¹⁹¹ Dans la catégorie de « cadres », on trouve 4101 hommes contre 1940 femmes, dans la catégorie d'« employés » on trouve 10.206 hommes contre 18.397 femmes. (« Recensement général de la population de 2002 », tableau « Actifs occupés selon le groupe socioprofessionnel (CS8) par subdivision et commune de résidence », URL : <http://www.ispf.pf/ISPF/Files/Recens/rp2002/activite/tables/classeur.xls>, consulté 09-2009.

Safi traduit comme « pénurie de conjoints potentiels »¹⁹². C'est-à-dire que des raisons pour certaines tendances d'unions intergroupes peuvent relever de facteurs purement démographiques – d'individus disponibles sur le marché matrimonial, en termes d'âge, de sexe, d'appartenances religieuses ou ethniques, ou en l'occurrence de type d'emploi, et non pas de stratégie ou de préférences sociales.

Or, une explication structurelle de type « pénurie de conjoints potentiels » n'explique point le fait que l'on observe un certain rejet de cette configuration de couple interethnique, composé d'homme « polynésien » et de femme « métropolitaine », comme nous verrons plus loin. L'hypothèse que l'on peut faire est que les rapports de domination ethnique subvertissent le modèle de domination masculine, tout en s'y entremêlant. Selon cette hypothèse, les caractéristiques ethniques et de genre sont liées entre elles pour former ce que j'appellerai un « statut ethnique genré » déterminant le pouvoir social des individus dans le couple. Les hiérarchies de genre (homme supérieur à femme) et d'ethnicité (métropolitain supérieur à polynésien) n'ont pas le même poids social selon la façon dont elles se combinent. En effet, si le couple formé par un homme métropolitain et une femme polynésienne est conforme à la représentation du couple hétérosexuel normatif, dans lequel l'homme détient le pouvoir social de par son « statut ethnique genré », son âge et sa catégorie socioéconomique, dans l'autre combinaison, la représentation dévalorisée des « hommes polynésiens » contrevient aux normes de domination masculine qui prescrivent, dans un couple, un statut social – dont un « statut ethnique » – plus élevé chez l'homme.

On explorera cette hypothèse dans les chapitres suivants. Il s'agit en premier lieu de faire état des figures des couples interethniques selon les conjoints eux-mêmes, avant d'aborder, dans le chapitre suivant, les catégories ethniques genrées, et donc les différentes représentations et stéréotypes selon le genre et l'ethnicité.

B. Figures de couples interethniques

Les catégories ethniques genrées et leurs stéréotypes dans l'imagerie sociale font apparaître des représentations relationnelles des types de couple interethnique. Dans le discours porté sur leur propre couple, deux figures de couples interethniques apparaissent, qui dépendent des catégories ethniques genrées, et qui ne sont point étrangères à leur hiérarchisation, éléments qui seront développés dans le chapitre suivant. D'une part on voit

¹⁹² Schoen R., 1983, « Measuring the tightness of a marriage squeeze », *Demography*, 20(1), p. 61-78, référencié par Safi, 2008, p.280.

apparaître un discours qui construit le conjoint « français » en émancipateur de sa conjointe, émancipateur de son groupe, de sa culture et de ses hommes. Cette image va de pair avec la conjointe considérée comme exotique, par certains conjoints, et dans son propre discours à elle, comme étant en quête de « modernité » grâce au conjoint « émancipateur ».

D'autre part, on voit apparaître la figure du « Tahitien chanceux » qui évoque la « chance » ou la « fierté » d'avoir décroché une femme « française », associée à la « civilisation » et à la « bonne » éducation, dont les « bonnes manières ». En complément, la conjointe « française » se présente – et est présentée – en « éducatrice » de son conjoint, les représentations se montrant ainsi étroitement liées à la mission coloniale, aux systèmes de hiérarchisation et à la notion d'une échelle de « civilisation », qui seront également abordés dans le chapitre suivant. Nous verrons ici donc comment les discours sur les couples interethniques diffèrent selon la façon dont s'imbriquent les appartenances de genre et d'ethnicité.

1. Le Français « émancipateur » et la *vahine* en quête de « modernité »

Les périodes coloniale et postcoloniale en Polynésie française ont vu apparaître la figure du « couple emblématique de la colonisation » (Cerf 2005 : 200), que l'on pourrait nommer ici, selon les discours issus des entretiens, le « Français émancipateur » et la *vahine* en quête de « modernité ». En effet, l'image de ce couple, selon le discours social, représente l'homme comme émancipateur de la *vahine* de son groupe, notamment de ses hommes. Certains de ces maris « métropolitains », par exemple, se présentent comme un bon choix ethnique pour leur femme en comparaison à un conjoint « polynésien » potentiel. De leur côté, certaines de ces femmes se voient – et sont vues – comme accédant à la « modernité » et à « civilisation », grâce à leur conjoint « français », possibilité qu'un conjoint « polynésien », accablé de stéréotypes négatifs, ne pourrait pas offrir.

Une femme que j'appellerai Lise, qui se dit être « marquisienne » mais également « demie » par le biais de son père « métropolitain », a une image négative du « Marquisien », qui ne la ferait pas « évoluer ». Elle dit, « le Marquisien ça me [*hoche la tête*] - Non. En plus, j'ai envie d'évoluer un peu plus. Parce que les Marquisiens, ça s'arrête là. Ils ne vont pas voir plus loin que le bout du nez ». L'« envie d'évoluer » ne pourrait pas être comblée par « le Marquisien », représenté comme fermé sur le monde, arriéré, peu « évolué ». Son compagnon (Josef) confirme qu'elle l'a choisi comme conjoint par préférence ethnique mais surtout par rejet de la catégorie ethnique genrée des hommes « marquisiens ». « Elle n'aime pas les

Marquisiens, ils sont un peu macho. Elle préfère les Métro ». La stigmatisation du groupe ethnique marquisien par les rapports de genre qu'on lui attribue – les « Marquisiens » étant « macho » par rapport aux femmes – justifie du même coup le choix préférentiel d'un conjoint « métro », seul à même de répondre au désir d'évolution et à la quête d'émancipation des femmes polynésiennes.

D'autres témoignages font état de cette quête d'évolution ou de modernité, qu'un conjoint *popa'a* est censé pouvoir apporter. Une autre jeune femme qui se considère « polynésienne » (Inès, 31 ans) fait référence à une échelle de tradition/ modernité pour valoriser son choix de conjoint et écarter l'acceptabilité d'un choix de « Tahitien ». « La culture tahitienne c'est totalement décalé de la vie actuelle », dit-elle. Elle rajoute :

« je ne voulais pas vivre comme vit un Tahitien [...] Très traditionnel, très religieux [...] Si je n'étais pas avec un *Popa'a*, [...] ça aurait été *autre* qu'un Tahitien [...] c'est inintéressant. Le fait qu'il [mon mari] est évolué, c'est beaucoup plus vivant [...] La vie est plus riche avec un *Popa'a* ».

Le choix d'un conjoint *popa'a* est ainsi présenté comme un choix émancipateur d'une culture archaïque et des hommes considérés trop ancrés dans cette culture, le seul choix susceptible de les faire accéder à une vie plus « riche », plus « intéressante », plus « évoluée ».

L'entretien mené avec un autre couple (Wendy et Ferdinand) fournit un autre exemple du discours autour des catégories ethniques genrées et de leur combinaison dans le couple idéal-typique du « Français émancipateur » et de la *vahine* en quête de modernité. La conjointe qui se dit « polynésienne » se dit contente de l'évolution qu'elle a pu faire grâce à son mari « français ». Questionnée sur ce qu'elle entend par « évoluer », elle répond : « Dans tous les sens du terme, dans mon parcours de femme aussi. Ce regard ouvert [...] pas ce regard dévalorisant. Pas cette idée, la femme, elle est là, elle ne bouge pas ». L'évolution obtenue grâce à un conjoint « français », est mise en opposition avec le frein – à l'ouverture, à la liberté, au progrès – attribué au « regard dévalorisant » des hommes « polynésiens ».

Son mari, Ferdinand, présent lors de cette partie de l'entretien, répond en se mettant en valeur en tant que mari « émancipateur » :

« Elle a fait le choix de reprendre ses études [...] et je vais la pousser [...] Il n'y a pas beaucoup d'hommes polynésiens qui aideront leur femme à élever leur statut. Ça c'est sûr. Parce qu'après ça veut dire que ta femme part, ou elle change de métier. Alors que moi, je donne l'impulsion ».

Alors que son coup de pouce est ramené à son action individuelle pour aider/ émanciper sa femme (« moi, je donne l'impulsion »), pour améliorer son « statut » ethnique, de classe et de

genre, il se compare à toute une catégorie, des « hommes polynésiens » qui sont dévalorisés par un prétendu sexisme. Ainsi, il se construit en sauveur, en celui qui la fera sortir de sa condition maintenue par les hommes. Il se dit également avoir « aidé » sa femme à s'ouvrir.

Plusieurs extraits de cet entretien confortent cette représentation, selon laquelle il serait un meilleur conjoint – et meilleur père – qu'un « Tahitien ». Il affirme par exemple : « Moi, j'ai un principe: il ne faut pas se disputer devant les enfants. Alors que le Tahitien, qu'il y a les enfants ou pas, il n'a rien à foutre ». Là encore, son individualité (« moi, j'ai ») est opposée à la catégorie ethnique genrée du « Tahitien ». On voit ainsi le stéréotype agir sur « l'autre », ethniquement classé, moralement déclassé.

Un dernier extrait conforte cette idée de manière plus forte, lorsqu'il explique ressentir une jalousie de la part des « Tahitiens » face aux *popa'a* qui sortent avec « toutes les jolies filles » (« C'est la jalousie, c'est normal »). Il décrit le scénario imaginaire ainsi :

« tu sens. 'Qu'est-ce qu'elle fait avec ce Popa'a ?' Et elle, elle dit, 'tu as vu ta gueule, tu penses que j'irais vivre avec toi, que je vive dans l'alcoolisme, que je vive dans l'insouciance ?' [...] Les plus jolies filles de la Polynésie ont souvent toujours cherché ailleurs. [...] Peut-être parce qu'elle trouve une échappatoire au monde polynésien ».

Les rapports de pouvoir et les représentations combinant ethnicité et genre ressortent de cet extrait. Alors que les hommes sont associés à « l'alcoolisme » et « l'insouciance », les « plus jolies filles » partent avec les *Popa'a*, leur « échappatoire » qui les aident à s'ouvrir et les sauvent du « monde polynésien ».

Une image similaire des hommes « européens » comme sauveteurs ou libérateurs émerge d'un entretien conduit avec Henry, le footballeur « métropolitain » et sa femme, Maeva. Henry utilise la représentation de lui-même en tant qu'homme émancipateur, en opposition avec celle de l'homme violent « polynésien », afin de négocier son image et sa position au sein de son couple, expliquant que pour une femme polynésienne, un conjoint « français » est une « porte de liberté » de milieux sociaux où règne la « promiscuité » et où « ce n'est pas évident ». Maeva conforte cette vision d'émancipation lorsqu'elle présente les arguments de son mari lors de leurs désaccords sur la quantité de temps qu'il investissait dans le foot. « Il me disait souvent, tu préférerais me voir boire, taper ou autre chose qui n'est pas bien alors que j'aime faire le foot, je ne bois pas et tout ». Mari et femme s'accordent pour reconnaître qu'un conjoint *popa'a* équivaut « une porte de liberté », une meilleure solution comparative pour les femmes « polynésiennes ».

2. Le Tahitien « chanceux » et la Française « éducatrice »

Toujours en concordance avec les représentations ethniques genrées que nous verrons de plus près dans le chapitre suivant, on trouve la représentation du couple interethnique qui réunit « le Tahitien chanceux » et la « Française éducatrice ». Pouvoir décrocher une copine « française » est considéré comme une chance – la réalisation inattendue d’une « promotion sociale » – pour un homme considéré « polynésien ». La « réussite » est perçue comme la surmontée d’un tabou autant dans le regard social que dans son propre regard. Cette « chance » est liée à l’idée d’une échelle de « civilisation » qui oppose le « noir » et la « lumière », une conjointe française représentant la promotion vers « l’évolution » et la « lumière ». De l’autre côté, le discours des conjoints concernant la conjointe « française » la pose en éducatrice, autant vis-à-vis des enfants que vis-à-vis de son conjoint.

Dans un premier exemple, une femme « métropolitaine », Mélanie, souligne en premier lieu que son « statut ethnique » a été un apport majeur pour le couple, en combinaison avec ses apports en « niveau culturel », « intellectuel » et socioéconomique. Elle souligne le faible statut qu’avait son mari : « il n’avait pas de métier quand je l’ai rencontré, à peine un travail. Donc moi je lui ai apporté beaucoup, beaucoup [...] Pour lui c’était une espèce de promotion, quand même. D’avoir une femme *popa’a*, qui gagnait bien sa vie ». Ce témoignage conforte la notion du « Tahitien chanceux », chanceux d’avoir épousé une femme au statut supérieur, non seulement par son statut socioéconomique, mais en premier lieu par son « statut ethnique », en tant que *Popa’a*.

En deuxième lieu, Mélanie affirme son rôle d’éducatrice, de transmission d’éléments culturels et éducatifs vis-à-vis de son mari, y compris des éléments relevant de « son pays ». Ayant fait un diplôme « sur le patrimoine polynésien » juste avant sa retraite de l’enseignement public, elle explique que ses connaissances et son intérêt pour la culture de son mari, de 20 ans plus jeune, l’énervait au début avant qu’il apprécie cet apprentissage :

« ça énervait mon mari [...] parce que c’était le *Popa’a* qui allait s’intéresser à l’histoire de son pays [...] mais finalement là aussi, il écoutait quand même. Et après il me ressortait des trucs. Et après il te reedit, c’est grâce à toi que j’ai appris, ce n’est même pas les Tahitiens qui m’ont appris ».

Les deux bénéfices complémentaires du couple mixte se voient ainsi renforcés : son mari bénéficiant de la promotion sociale acquise grâce à sa femme, et elle-même gratifiée par son rôle de lui apprendre, même « l’histoire de son pays », puisque ceux de son groupe ethnoculturel, les « Tahitiens », auraient été défaillants dans ce rôle.

Dans un autre exemple, le conjoint « tahitien » (Donald) se moque de son classement social dans une hiérarchie raciale et raciste, tout en soulignant sa fierté vis-à-vis de l'appartenance ethnique de sa conjointe. Son témoignage montre sa lucidité sur les rapports ethniques postcoloniaux, dont la hiérarchisation est le soubassement de sa fierté d'avoir une « femme française ». Il dit :

« Aujourd'hui, c'est vachement métissé [...] que ce soit le Tahitien pur ou le Français vraiment *high* [*rire*]. Le Français *high* et le Tahitien *down*. On dit 'la fin de race' [*rire*]. Au bout de la chaîne [...] On est les derniers [...] c'est la tribu, et tu ne peux pas aller plus loin. [...] moi aussi je suis un "fin de race." Je suis au bout de la chaîne de l'humanité ».

On voit clairement que le métissage dont il parle n'empêche point des classifications ethniques binaires et leur différenciation hiérarchique. Malgré son attitude moqueuse et lucide sur les hiérarchisations ethniques, il est fier de l'appartenance ethnique de sa femme, déclarant : « Le fait de reconnaître que ma femme est française, je suis fier, en premier ». Quoiqu'il n'ait pas su répondre à la question de pourquoi « fier », on peut se demander si sa fierté ne provient pas justement de la promotion qu'une femme « française » peut lui apporter par rapport à son classement social « au bout de la chaîne de l'humanité ».

Par ailleurs, Donald emploie une imagerie de mouvement du noir/ rural vers la « lumière »/ ville, qu'il associe à une attraction pour des femmes « françaises » ou des « peaux blanches ». Ces dernières sont vues comme porteuses de modernité, de normes recherchées, selon des processus discursifs pas très différents de ceux observés de la part des femmes « polynésiennes » en quête de « modernité ». Il raconte :

« je suis vite parti de la famille pour rejoindre la ville parce qu'il y avait la lumière. Ça brille [...] A la Presqu'île, c'est noir, on ne peut pas aller plus loin. Et même, c'est 'presque', ce n'est pas encore une île, donc je suppose que les gens là-bas, c'est presque des hommes [*rire*]. Mais bon, je suis sorti de là parce que j'étais attiré par la lumière [...] Je ne crois pas que, avec ça, j'ai pu t'expliquer pourquoi je n'étais pas attiré par une Tahitienne [...] D'ailleurs, je n'ai eu que des copines françaises [...] peut-être j'étais attiré par des peaux blanches on va dire. »

Les « peaux blanches » représentent la ville, la modernité, le mouvement, la lumière. On pense encore ici aux paroles attribuées à Napoléon III dans les écrits de Victor Hugo par rapport à la conquête de l'Algérie : « C'est la civilisation qui marche sur la barbarie. C'est un

peuple éclairé qui va trouver un peuple dans la nuit [...] c'est à nous d'illuminer le monde »¹⁹³. Les « copines françaises » permettraient à leur conjoint « tahitien » d'accéder à la lumière, à la « civilisation ».

Tandis que certains témoignages évoquent « la chance d'avoir une copine *popa'a* » (Teva), d'autres hommes évoquent, comme le témoignage précédent, un avancement dans une échelle d'évolution ou de civilisation grâce à leur conjointe « française ». Un de ces hommes (Heiri) s'est vu au début comme n'étant pas « à la hauteur » de sa femme, de par leurs différences de « catégorie ». On peut voir dans son discours les critères de hiérarchisation qui participent à mettre une conjointe « française » sur un piédestal et sa propre position comme un effet de la chance.

« Je me disais que pour un garçon comme moi, une fille comme elle, on n'était pas fait pour être ensemble [...] Peut-être sur la classe de vie. Je la voyais plus aisée, plus homme à cravate et tout [...] Je pensais que la vie était comme ça, que les gens aisés restaient avec des gens aisés, et les gens comme nous restaient avec des gens comme nous, de notre catégorie [...] Quand je dis catégorie, c'est plus au niveau éducation. Parce que nous, on n'a pas [...] à table, on n'a pas le couteau, la fourchette, le verre de vin, le verre d'eau, la petite cuillère. [...] Et moi, je ne la voyais pas comme ça par rapport à son langage, par sa façon de parler. Elle était très polie [...] Donc je ne me voyais pas avec [...] je pensais encore que je n'étais pas à sa hauteur. »

Même si les « hauteurs » de leurs « catégories » ne sont pas explicitement associées au « statut ethnique », celui-ci est associé à l'éducation, aux manières de table, au langage et à la politesse, c'est-à-dire la maîtrise de codes bourgeois français. Ces derniers sont considérés d'un niveau supérieur, ce qui rendrait l'union avec une femme de sa « catégorie » une chance – favorable et inattendue – pour sa « catégorie » à lui, en tant qu'« homme tahitien ».

Heiri insiste sur le rôle d'éducatrice de sa femme et ses connaissances culturelles qui « apportent plein de choses » et le fait évoluer. Il dit :

« Dans son pays, je crois qu'il y a plus d'évolution qu'ici [...] elle connaît beaucoup de choses. Ce qui fait qu'elle m'a ouvert les yeux sur beaucoup de choses. Elle connaît plus de choses évoluées par rapport à ici. Nous on est toujours sur la petite base de la vie [...] J'arrive à voir différemment que la base que j'avais ».

¹⁹³ Victor Hugo, *Choses Vues*, 1841. In Arène P. & Priollaud N., *La France colonisatrice*, Liana Levi, Paris, 1983, p.49, cité par Vergès, 2003, p.192.

Ainsi, une sorte d'échelle d'évolution, que nous verrons pus loin, est employée pour marquer la hiérarchie entre pays, et entre leurs ressortissants. Le rôle que prend sa femme *popa'a* est de lui « ouvrir les yeux », de l'emmener vers la lumière de son éducation « évoluée ».

Parmi les apports innombrables de sa femme porteurs d'évolution, on compte la langue française et la gestion des enfants et de la maison. Les éléments abordés montrent que l'éducation qu'elle lui transmet est celle de « leurs » façons de faire à l'européenne (« évoluées »), qu'il contraste à « nous », à « ici » :

« je pense que je parle mieux français maintenant avec elle [...] Parlant d'éducation, elle sait tout ce qu'il faut faire en fait [...] On travaille, il faut travailler bien. C'est bien, parce que nous, on n'a pas eu ça [...] Alors qu'elle, elle fait beaucoup plus attention aux choses [...] Comment gérer la maison, au niveau de la santé aussi [...] Au niveau des courses, c'est elle qui fait ; c'est elle qui sait ce qu'il faut prendre. Elle fait quasiment tout [...] J'ai appris plein de choses avec elle [...] Sur leur culture, sur leur façon d'être dans la vie, sur la façon dont ils ont été éduqués, qui est vraiment différent de la notre. [...] je pense que même avec l'éducation que j'ai appris avec elle, je peux facilement être accepté partout. Aller dans des différents restaurants avec elle, bien manger et tout. Et ne pas être [...] mal à l'aise [...] elle dit comment ça se passe, et moi je vois que c'est bien, c'est normal, c'est logique. Je m'y fais. J'accepte. »

Les manières et les habitudes françaises constituent, selon lui, les normes à suivre, lui semblant « normal », « logique », « bien » et donc préférable autant pour lui que pour leurs enfants. Cette éducation qu'elle lui apporte, qu'elle lui a apprise, lui permet également d'accéder au monde français métropolitain, à travers la langue et les manières de table, sans se sentir « mal à l'aise ».

Enfin, l'analyse de couples interethniques entre un « Polynésien » et une « Française », par une femme qui se considère « polynésienne » (Ninirai), évoque aussi cette notion de « fierté » associée au « Polynésien » ayant réussi à avoir une copine *popa'a*. En parlant d'un ami (« c'est un Demi qui a [...] activé son côté polynésien »), elle évoque son sort plutôt positif (information fournie puisque surprenant pour un « polynésien »), en rajoutant qu'« il a pu trouver une copine *popa'a* en plus ». A la question de pourquoi elle emploie ces termes « en plus », elle répond : « le fait d'avoir une Française [...] qui aime bien [*fait geste de serrer des rênes*] pour eux c'est un mérite. C'est 'wow, on m'a choisi moi, par une Française qui pourtant a tout ce qu'il faut pour gérer sa vie, contrairement à une Polynésienne' ». On remarque en premier lieu c'est la « Française » qui aurait le pouvoir social de faire le choix, le « Polynésien » n'étant que chanceux d'avoir été choisi : « s'ils ont réussi à conquérir une

Popa'a, à mon avis c'est parce que la Popa'a cherchait ça ». Deuxièmement, la chance ou la fierté pour un « Polynésien » d'avoir été « choisi » est associée à l'autonomie et le pouvoir – social ou économique – attribués aux « Françaises », ce qui conforterait leur « statut » considéré supérieur.

Le déséquilibre perçu entre leurs statuts fait que « le Polynésien » ne se pense pas être à sa « hauteur », comme nous avons vu plus haut. Ninirai dit :

« le Polynésien, quand étant vraiment polynésien, automatiquement il se dit que forcément sa copine sera une Polynésienne... il aura plus de chances avec une Polynésienne [...] Parce que les Françaises ont tous ces cotés français, cultivées, machin, tu maîtrises les mots, alors que le Polynésien, mon dieu, elle va me dire ça et - qu'est-ce qu'elle me dit. Donc c'est beaucoup aussi parce qu'ils se sous-estiment beaucoup ».

L'imbrication entre ethnicité, genre et statut socioéconomique se dévoile dans ces extraits. La « civilisation », à laquelle les « Polynésiens » sont censés « évoluer »/ s'assimiler, devient « épidermée » (Fanon 1952 : 28) dans les « peaux blanches », et se situe aux antipodes de la catégorie ethnique genrée la plus pénalisante discursivement : celle de l'« homme polynésien ». Celui-ci serait chanceux quand il arrive à s'approcher de manière intime à cette « civilisation », incarnée par la « Française », représentée comme son éducatrice en civilisation française.

Chapitre 7 : Représentations ethniques genrées et « civilisation »

Les figures de couples reflètent et confortent les discours sur les différentes catégories ethniques genrées. Ces catégorisations s'inscrivent dans des hiérarchisations qui s'appuient sur des oppositions ou des échelles en termes de « civilisation », de valorisation sociale ou encore de « modernité ». Selon ces catégorisations et hiérarchisations discursives, sont mises en concurrence les représentations des hommes selon leur appartenance ethnique. Tandis que les hommes « métropolitains » sont associés à la « civilisation », à un statut social supérieur, ou encore à la « modernité », les hommes « polynésiens » sont associés à la violence, l'alcoolisme, l'insouciance ou à un manque de maturité – leur statut les mettant aux antipodes de « l'homme mûr » recherché par des femmes en quête d'un conjoint occupant un statut social désirable.

En reflet, les représentations des femmes confortent ces représentations masculines, chaque catégorie étant mise en comparaison avec les autres. La *vahine*, comme « l'homme polynésien », est associée à un état de nature mais, à l'inverse de la représentation de l'homme naturellement violent et sauvage, cette « nature » combine une « douceur » féminine et une sexualité débridée et sauvage. Or, cette image de la *vahine* mythique dépend du milieu ethnique ou de l'appartenance ethnique de son conjoint, son exotisme étant mis en valeur lorsqu'elle est imaginée en couple avec un homme européen. En comparaison, les représentations des femmes « métropolitaines », associées comme leurs homologues masculins à la « civilisation » occidentale mais mises en comparaison avec la douceur de la *vahine* mythique, se voient attribuées un penchant dominateur considéré parfois trop important par rapport aux hommes, en termes de pouvoir dans le couple, d'égalité des sexes ou de critique de décisions masculines.

En effet, quand les femmes « polynésiennes » sont dépeintes comme étant en milieu ou avec un conjoint « polynésien », comme nous verrons, les qualités qu'on leur attribue reflètent en s'y opposant les caractéristiques attribuées à leurs homologues masculins. Les représentations des hommes et des femmes se construisent donc de manière relationnelle, au sein du cadre colonial. Se basant sur une enquête faite à Tahiti, Bernard Rigo (1997) écrit que la femme « est d'autant plus valorisée ('maturité', 'courage', 'stabilité', 'résistance', 'persévérance', 'ouverture', etc....) que l'homme est accablé de tous les maux, souvent par les hommes eux-mêmes : 'immature', 'influençable', 'violent', 'paresseux', 'irresponsable', 'superficiel', 'enfant gâté', etc. ».

Avant de passer aux stéréotypes et leur emploi, soulignons un instant la hiérarchisation coloniale dans laquelle ceux-ci s'insèrent. En premier lieu, l'emploi de la notion d'« évolution », opposant la culture dominante à celle des dominés, est un usage caractéristique de milieux (post)coloniaux. En effet, cet usage est même officiellement reconnu, puisque la définition du terme « évolué » du dictionnaire *Larousse* en ligne est explicitement la suivante :

« évolué, évoluée nom • **En Afrique**, personne ayant reçu une éducation de type européen. »¹⁹⁴

Cette définition applique une idéologie teintée de darwinisme social aux représentations et rapports postcoloniaux, entre l'Europe et ses anciennes colonies. Un tel usage reconnaît comme légitime le sens du terme dans son usage colonial et euro-centrique, où les colonisés

¹⁹⁴ URL : <http://larousse.fr/dictionnaires/francais/%C3%A9volu%C3%A9>, consulté le 22 janvier 2010.

ou dominés sont censés aspirer à « évoluer » vers la culture dominante, considérée supérieure. Ce type de racisme dans des rapports coloniaux prétend laisser la possibilité d'assimilation, perçue comme « évolution » d'un état arriéré à un état plus avancé (cf. Taguieff 1984).

Liée à la notion d'évolution, celle de « civilisation » imprègne le discours colonial depuis Napoléon III à propos de la conquête d'Algérie, auquel Victor Hugo fait écho : « C'est la civilisation qui marche sur la barbarie. C'est un peuple éclairé qui va trouver un peuple dans la nuit [...] c'est à nous d'illuminer le monde »¹⁹⁵. Selon Françoise Vergès, cette représentation est illustrative du discours colonial républicain, qui crée des oppositions dotées de valeur inégale, donnant raison à la mission coloniale : « civilisation contre barbarie, lumières contre obscurité » (Vergès 2003 : 192). Dans le contexte colonial de la Guadeloupe au moment de la départementalisation, Jacques Dumont (2004) rend compte des rapports de domination à travers le métissage dans les corps – représenté par « les mulâtres ». Citant des propos coloniaux, il dévoile la « mission » coloniale prévue pour « les mulâtres » : « 'Placé à mi-chemin des colonisateurs et des colonisés, venant des uns ayant rejoint les autres, ils doivent être l'interprète qui renseigne et explique' »¹⁹⁶. En effet, le discours autour des « mulâtres » vise à mener les populations dans « cette marche vers la civilisation » (Dumont 2004), objectif qui est le soubassement du discours concernant la mission coloniale, et de ce fait concernant les représentations coloniales.

Ce racisme colonial qui s'exprime de façon diffuse à travers les notions d'« évolution » ou de « civilisation » – souvent amalgamée avec la « modernité » – est également en œuvre à Tahiti. Nous verrons donc dans ce chapitre comment les représentations ethniques genrées du discours de couples interethnique sont hiérarchisées selon des oppositions en échelles d'« évolution », de « civilisation » ou de « modernité », notions qui, comme nous verrons et comment ces notions et de statut socioéconomique. Les représentations étant purement comparatives – aux niveaux d'appartenance ethnique, de genre et de statut socioéconomique, nous verrons dans un premier temps les comparaisons concernant la représentation d'homme « polynésien », comparée à celle de « demi », d'homme « métropolitain » et de femme « polynésienne ». Dans un deuxième temps, nous verrons le discours sur la catégorisation de femme « polynésienne », et ses comparaisons avec les catégorisations de femme « métropolitaine » et d'homme « polynésien ».

¹⁹⁵ Victor Hugo, *Choses Vues*, 1841. In Arène P. & Priollaud N., *La France colonisatrice*, Liana Levi, Paris, 1983, p.49, cité par Vergès, 2003, p.192.

¹⁹⁶ *Le Dimanche sportif*, 19, 20 avril 1946, cité par Dumont, 2004

A. Des hommes aux pôles opposés d'une échelle d'« évolution », de « modernité »

Une accumulation de représentations négatives stigmatise la catégorie d'« homme polynésien », mise en comparaison avec des hommes « métropolitains » ou avec des femmes « polynésiennes ». Le mécanisme de hiérarchisation s'appuie d'une part sur une image violente et abusive vis-à-vis des femmes « polynésiennes », dans une stigmatisation des rapports de genre attribués à la société polynésienne. Il s'appuie d'autre part sur le mythe du matriarcat, où la figure de l'« homme polynésien » est associée à un manque de maturité ou comme dépourvue d'une domination masculine « naturelle ». Les stéréotypes le concernant s'appuient par ailleurs sur des comparaisons interethniques, où les stéréotypes négatifs attribués à la figure de l'« homme polynésien » s'opposent à la « modernité » ou au statut socioéconomique plus élevé attribués à la figure de l'« homme métropolitain », ou à défaut, au « Demi ».

En termes de désirabilité en tant que conjoint, les hommes « polynésiens », toujours en comparaison avec les hommes « européens », sont généralement construits discursivement comme des conjoints à éviter. A tel point que dans son éditorial du quotidien *La Dépêche de Tahiti*, Christine Bourne (1997) a riposté à une accusation contre les hommes européens avec une dévalorisation des hommes polynésiens. Elle écrit : « Oscar Temaru vient de déclarer que 'les nouveaux envahisseurs européens prennent nos emplois, achètent nos terres, prennent nos femmes'. Il devrait savoir que les Polynésiennes, comme les autres, à de rares exceptions près (sic !), préfèrent les câlins aux coups de poing »¹⁹⁷. Cette affirmation est chargée de sens sociaux. Tandis que la représentation implicite des hommes locaux incorpore la violence et un mauvais traitement des femmes, la rédactrice dément l'accusation de domination, érigeant les hommes européens en conjoint préférable en raison de leur présumé comportement moral supérieur. Cette représentation de sexisme, employé ici pour justifier une domination ethnique, est retrouvée maintes fois dans le « racisme [genré] de tous les jours » (Essed 1995).

Les stéréotypes et leurs hiérarchisations se perçoivent de multiples manières, autant explicitement qu'implicitement selon les interlocuteurs. Dans plusieurs cas, des femmes en couple avec un homme « métropolitain » expliquent leur choix de conjoint en soulignant le rejet de la catégorie d'« homme polynésien ». De même, certains de leurs conjoints « métropolitains » se disent de bons choix conjugaux, vu l'alternative représentée par les hommes « polynésiens ». On y perçoit une hiérarchisation pas très différente des processus

¹⁹⁷ Christine Bourne, *La Dépêche de Tahiti*, 2-9-1997, cité par B. Saura, 2004a, p.33.

coloniaux vus dans la première partie, ou encore des discours politiques et médiatiques en France d'aujourd'hui, selon lesquels « l'émancipation » des femmes des populations dominées – et de leurs hommes – serait essentielle à la modernisation, à l'adaptation et à l'évolution du groupe.

Chez les couples dont le conjoint est considéré « polynésien » ou « tahitien », les stéréotypes de cette catégorie ethnique genrée s'entendent autant du côté de la conjointe « métropolitaine » que du côté du conjoint « polynésien ». Cette première mentionne son influence positive pour tirer son conjoint vers « le haut » ou alors insiste sur les qualités positives de son conjoint – comme « évolué » ou non-violent – qui le distinguent des autres hommes « polynésiens ». Concernant ces derniers, certains semblent avoir intériorisé la représentation négative de leur classement, évoquant la « chance » et la « fierté » d'avoir une conjointe « française » et soulignant les multiples apports de celle-ci en savoir-faire ou éducation, comme nous avons abordé dans le chapitre précédent.

Les stéréotypes négatifs – comme les représentations positives et en fait toute la hiérarchisation des catégories ethniques genrées – semblent avoir été intériorisés par les acteurs sociaux, menant à une véritable « intériorisation ou, mieux épidermisation de cette infériorité » (Fanon 1952 : 28). Ainsi, selon le concept de Frantz Fanon et dans les termes de Pierre-Jean Simon, on voit un « des phénomènes bien connus chez les dominés », c'est-à-dire un phénomène « d'acceptation et d'intériorisation de l'image dévalorisante de soi élaborée par les autres » (Simon P.-J. 2006 : 161). Ce phénomène rend les « dominés », paradoxalement, et dans la conceptualisation du pouvoir chez Gramsci, « les complices en même temps que les victimes de leur propre oppression et humiliation », et résulte en « un complexe d'infériorité » (Simon P.-J. 2006 : 161) qui est perceptible ici dans multiples discours, mais également dans des interactions ou comportements sociaux. Par ailleurs, nous aborderons cette notion de plus près dans le dernier chapitre de cette partie.

A titre d'exemple de cette internalisation de sa position sociale dans les rapports sociaux de pouvoir, je n'ai pas pu rencontrer quatre des conjoints « polynésiens », ces derniers ne souhaitant pas être interviewés, comme il a été évoqué dans la partie méthodologique. Leurs femmes « métropolitaines » attribuaient ce rejet à une gêne associée à trois composantes de mon statut social en tant qu'universitaire, femme et *Popa'a*. Ces caractéristiques sociales, m'a-t-on dit, faisaient en sorte qu'ils auraient eu « honte » de parler avec moi. Une des raisons majeures pour cette honte, proposées par les conjointes « métropolitaines », était une mauvaise maîtrise de la langue française. On peut penser qu'y entrerait aussi la distance sociale qui nous séparait dans les systèmes imbriqués de rapports sociaux de pouvoir.

Nous regarderons ici quelques extraits d'entretiens indiquant les représentations ethniques genrées, qui mettent en valeur certaines catégories au profit d'autres, dont le système s'articule autour des notions de « civilisation », de « modernité », d'« évolution » ou de « niveaux » ou de statuts.

1. « Modernité » et masculinité : quand le « Tahitien » devient « demi »

Dans un premier temps, plusieurs femmes ont distingué entre un « bon » choix conjugal de « Popa'a » ou de « Demi », en l'opposant à un choix conjugal plus risqué et négativement stéréotypé de « Tahitien ». En comparaison, les discours de la part des hommes « polynésiens » n'ont point évoqué une telle différenciation entre « Polynésienne » et « Demie ». En effet, la distinction entre hommes « polynésiens » et « demis » fait partie de procédés discursifs qui parviennent à reléguer la catégorie d'« homme polynésien » aux rangs les plus bas des statuts socioéconomique, ou encore aux activités traditionnelles, aux antipodes de la « modernité ».

Dans un premier exemple, une femme qui se considère « polynésienne » (Marie, 37 ans) déclare : « Je n'aurais pas envie de sortir avec un garçon qui n'était jamais sorti d'ici. Je préfère un mec qui a de l'éducation, qui est allé à la fac, donc c'est forcément, ici, ce n'est pas le voisin qui est là-bas [...] Il faut que ce soit sûrement un Demi ou un Français ». La possession d'une éducation, diplôme, statut socioéconomique ou profession plus élevés, sont des éléments employés pour faire basculer un individu de la catégorie d'« homme polynésien » au profit de celle de « Demi ». Ainsi, le binôme (homme polynésien - classe populaire/ traditionnel) peut rester intact, puisque ceux qui n'y correspondent pas sont reclassés dans une autre catégorie ethnique.

En effet, ayant clarifié ces critères dans la sélection d'un conjoint selon le statut, qui correspondrait à la catégorie ethnique, Marie explique son rejet de la catégorie de « Tahitien pur ». Elle dit : « Un Tahitien pur, je ne pourrais pas. Par la culture peut-être, par l'éducation, je pense. La mentalité ». Elle explique donc qu'elle n'est jamais sortie avec « un Tahitien ». « Un Demi, oui. Jamais un Tahitien vraiment d'ici- d'ici ». Elle se sert ainsi des représentations des hommes « tahitiens » et « demis » afin de rester cohérente dans sa représentation négative des hommes tahitiens. Une « culture », « éducation » ou « mentalité » qu'elle pourrait considérer comme acceptables ne pouvaient correspondre qu'aux catégories ethniques de « Français » ou de « Demi ».

Similairement, une autre femme qui se considère « polynésienne » (Ninirai) explique de manière très explicite la différence pour elle entre « Polynésien » et « Demi » chez les hommes. Cette différenciation s'ancre dans des distinctions entre « traditionnel » et « moderne », réussite et échec scolaire, mais aussi dans l'attribution d'intelligence ou d'un niveau de « culture ». Elle dit :

« Si on prend vraiment le Polynésien. Moi quand je catégorise le Polynésien, ce n'est peut-être pas aussi le Polynésien moderne, celui qui a fait des études. Je les mets vraiment sur deux rangs. Je considère vraiment qu'un Polynésien qui a fait beaucoup d'études, qui est quand même mentalement bien équipé, c'est déjà quand même un Demi [...] Et quand je parle du Polynésien qui n'a pas l'occasion de faire des études poussées, voilà c'est de là que vraiment je ne pourrais pas sortir parce que j'aurais un problème de communication. Tu vois, tu vas parler d'un sujet, ne serait-ce politique ou autre, on risque d'avoir un problème de communication. Et ça risque d'être assez basique. Dès lors que c'est un Polynésien que moi j'estime qui est cultivé, déjà pour moi c'est un Demi. Et c'est vrai; si tu pouvais faire des statistiques sur des Polynésiens qui ont fait des études poussées, dans leur entourage, c'est parce que, eux, il y a déjà un mélange, il y a déjà eu des racines françaises, des racines chinoises qui font que [...] dans leur entourage ou dans leur famille, ils ont à mon avis soit du français ou du chinois, cultivé, qui fait que ton entourage te pousse pour après avoir une envie, je ne sais pas, d'apprendre ou une facilité d'apprendre je pense. »

Cette description, quoique longue, est un reflet explicite de la distinction sociale faite entre « Demis » et « hommes polynésiens », où être éduqué, « cultivé », « moderne » tombe du côté des « Français », « Demis », ou encore « Chinois », alors que le côté « basique », le « problème de communication », voire le fait d'être moins « bien équipé » mentalement sont associés aux « Polynésiens ». Il est à souligner que le basculement dans le classement catégoriel, de « polynésien » à « demi », ne peut se dispenser de faire appel à un hypothétique « mélange des sangs ». L'accent sur le « sang » dans la catégorisation ethnique, ainsi que la notion de « métissage » et ses paradoxes (cf. Bonniol 2001), seront analysés plus loin, mais il est à remarquer que le « métissage » peut être utilisé discursivement pour conforter des distinctions ethniques (à travers le statut socioéconomique) plutôt que pour les effacer.

2. L'homme « polynésien » comme violent, jaloux, alcoolique

L'homme violent

Une majorité de femmes interviewées évoquent une violence attribuée aux hommes « polynésiens ». On peut l'illustrer par deux exemples :

Marina, une femme « polynésienne » de 47 ans fait explicitement référence à cette représentation pour justifier son choix de conjoint « métropolitain ». Elle en dit :

« Je ne suis sortie qu'avec des Métropolitains, avec des Européens. Je ne suis jamais sortie avec quelqu'un d'ici. Je n'ai jamais aimé la violence [...] On ne peut pas cataloguer comme ça [...] C'est un caractère d'homme. Il y a des Tahitiens qui sont adorables [...] Mais je pense qu'en général il y a des tendances un peu violentes ».

Pour contrer cette représentation négative de la catégorie de « Tahitiens », Marina reconnaît ensuite que les Polynésiens « sont beaux ». Ainsi, comme dans les écrits coloniaux ou dans d'autres témoignages des couples interethniques, seules les caractéristiques corporelles – plutôt que morales ou intellectuelles – sont reconnues à la catégorie d'hommes « tahitiens ».

Dans le discours de Lilou, jeune femme « métropolitaine » en couple depuis plusieurs années avec un homme qu'elle catégorise comme « polynésien », les représentations des hommes comme violents ou agressifs sont associées aux stades d'évolution rappelant le discours colonial. Elle dit, « les hommes, c'est vrai que [...] ils sont vite agressifs. Pour moi c'est un côté un peu tribal [...] ils n'évoluent pas beaucoup ». Les deux mécanismes, le stéréotype genré de violence et l'idéologie de l'évolution, se renforcent mutuellement et participent à la stigmatisation du groupe ethnique.

Incapacité de dialoguer

Une autre jeune femme qui se considère « polynésienne » va dans le même sens, attribuant la violence des hommes à l'incapacité de dialoguer. Elle affirme que, « même si ce n'est pas pareil pour tous, [...] il y en a beaucoup qui tapent leur femme. C'est peut-être pour ça que je n'ai pas voulu rester avec un Polynésien. [...] quand le Polynésien n'a pas le dessus sur la femme, sa seule façon de s'exprimer, c'est la violence. Il ne peut pas discuter quoi » (Rava). De cette manière, la violence est associée à un « problème de communication » qui serait propre au « Tahitien », comme il a également été exprimé plus haut dans la différenciation entre « Tahitien » et « Demi » (Ninirai). Ce « problème » est construit comme caractéristique des rapports de genre entre « le Polynésien » et « la femme ». Des femmes « métropolitaines », quoiqu'en couple avec un homme considéré « polynésien », confortent cette idée que, d'une part, il y aurait une agressivité qui serait propre aux hommes

« tahitiens » et, d'autre part, que ceci serait dû à l'incapacité de dialoguer. On entend par exemple : « ils deviennent agressifs. Ils deviennent agressifs et comme, je pense, qu'il n'y a pas le dialogue - il y a un manque de dialogue qui est énorme - même chez les enfants - c'est l'agressivité qui vient en premier » (Lilou).

En contraste cette incapacité de s'exprimer, les hommes « métropolitains » sont vus comme plus ouverts d'esprit, plus aptes à pouvoir échanger des idées, plus démonstratifs. Ninirai en dit :

« je m'oriente vite plus vers quelqu'un qui parle beaucoup, qui a envie d'échanger beaucoup de choses, avec lequel on peut échanger beaucoup de sujets. [...] Des qualités, du côté métropolitain, français ou européen, c'est cette ouverture d'esprit, le côté démonstratif aussi des sentiments [...] Un Tahitien, c'est très limité aussi ; ils sont très pudiques dans leurs sentiments. Et un Français, ils sont beaucoup plus démonstratifs [...] Ce n'est pas pour rien qu'on appelle *French love* ou *French kiss* ; le côté romantique c'est très français ».

On retrouve ainsi des représentations des partenaires masculins potentiels en opposition : violence envers les femmes et incapacité de s'exprimer d'un côté, romantisme démonstratif et dialogue de l'autre.

L'homme jaloux

En combinaison avec la violence, les hommes « polynésiens » « sont jaloux » ; « ils sont assez possessifs, les Polynésiens, envers leur femme » (Rava). Une autre jeune femme qui se considère « polynésienne » (Inès) justifie le fait de n'avoir « jamais eu de copain tahitien » par la jalousie qu'elle attribue à cette catégorie ethnique genrée. Dans sa représentation réductrice du « Tahitien » et de « sa personnalité », elle dit : « un Tahitien, de par son caractère et sa personnalité de Tahitien, ça ne m'attirait pas du tout. Très jaloux, très possessif vis-à-vis de la femme, la femme qu'il maintient à la maison ». Que ce soit par l'image qu'elles s'en font elles-mêmes ou que leur renvoie leur entourage, les femmes évoquent souvent le traitement abusif des hommes polynésiens envers les femmes – jalousie, violence, enfermement – et l'emploient souvent, comme ici, pour justifier un choix de conjoint « métropolitain ».

L'homme et l'alcool

L'abus de l'alcool est un autre élément constitutif des représentations des hommes « polynésiens ». Une femme qui se considère « polynésienne » (Mihiarii, ~50 ans) décrit son ex-mari comme représentatif de la catégorie de « Tahitien » :

« né ici, parents d'ici, vraiment le Tahitien quoi. Lui, tu sens qu'il venait même des îles. Lui, c'était typique, bien le Tahitien [...] l'alcool, la cigarette, les disputes et tout. [...] C'est peut-être ça aussi qui m'a un petit peu poussé à ne pas rester avec – à ne pas retomber dans ce milieu là – un Tahitien, l'alcool ».

L'association « Un Tahitien » et « l'alcool » est employée comme explicative de son choix de conjoint « métropolitain », que l'explication ait été décidée antérieurement ou ultérieurement au choix.

Dina, une jeune femme *popa'a* en couple avec un homme « polynésien », père de leurs deux fils, associe également cette image d'abus d'alcool à l'image générale des hommes locaux, évoquant tous les stéréotypes négatifs de l'abus de l'alcool et la violence à l'abandon de la responsabilité familiale.

« Ils ne savent boire; c'est ça qui est terrible. Et ils continuent! [...] Dans les Dépêches, oh là là, il y a des atrocités qui se passent. C'est affreux. Il y a combien de femmes battues, combien d'enfants. Les chiens, on ne les compte même pas. Et dans 10 ans, je trouve que ça n'a pas beaucoup évolué. [...]. Quand on voit à la fin du mois, les caddies, c'est rempli de bière. Que de la bière, et les enfants n'ont pas de chaussures, n'ont pas de shorts. Ils ont des bobos partout, ils sont plein de poux; ils sont vraiment laissés [...] à cause de l'alcool, le *paka* [marijuana], les enfants sont un peu à la rue ».

Ainsi, les hommes sont dépeints comme manquant de responsabilité de manière générale, représentation confortée par celle de l'abus de l'alcool. Les victimes de ces manques et abus sont clairement établis comme étant les enfants et les femmes, quasiment ramenés par le comportement masculin incriminé, au rang des animaux (les chiens).

3. Une question de « niveau » social ou de maturité

Une question de « niveau » : social, culturel, mental

Ninirai explique que son choix de conjoint « métropolitain » se base non seulement sur un critère « de niveau social, de niveau culturel », mais aussi sur un niveau « mental ». Ce « niveau » des « Métropolitains » s'évalue comparativement à celui très bas des hommes « polynésiens », dont l'image dévalorisante ressort de son discours sur l'ex-conjoint de sa mère :

« Alors là, c'est de l'ultra-polynésien. Ça fait partie de ce qui ne m'a pas plu, et c'est pour ça que je ne suis jamais sortie avec un Polynésien. [...] quand il s'agit d'un Polynésien il y a un problème - pas de culture - mais quand tu es cultivé. C'est une

certaine culture parce qu'au niveau social et même au niveau mental, ce n'est pas le même niveau donc quand je ne peux pas m'épanouir ça ne me plait pas ».

Tous ces décalages de « niveau », entre elle, qui se considère « polynésienne », et « un Polynésien » font partie donc de son image de ce dernier comme un conjoint incompatible.

Une autre femme (Mélanie), qui se dit « métropolitaine », évoque également une imagerie de « niveau ». Elle situe son mari, avec qui elle est mariée depuis 11 ans, tout en bas de ce classement de « niveaux » qui hiérarchise des catégories selon l'articulation entre appartenance ethnique, genre et statut socioéconomique. Elle dit :

« Il n'y a pas que la différence de couleur, il y a aussi la différence d'âge. Moi, mon mari il a 20 ans de moins que moi [...] Ca va accumuler un peu les handicaps, les différences : âge, culture, niveau social [...] pas niveau social, mais niveau intellectuel aussi, parce que lui, il n'a pas fait d'études ».

Dans ce cas, son mari représente les stéréotypes associés à sa catégorie ethnique, dont les niveaux sont considérés plus bas, des niveaux de culture ou d'âge au « niveau social » ou « intellectuel ».

L'homme enfant, immature

En accord avec la représentation d'avoir un « niveau » moins élevé, et toujours en opposition avec des femmes « polynésiennes », les hommes « polynésiens » sont dépeints comme des enfants, comme étant immature, aux rangs des enfants. Dans son analyse de la société polynésienne, une femme interviewée (Anne-Marie, 54 ans) oppose les représentations des hommes et des femmes « polynésiens », louant la responsabilité et la maturité de ces dernières au détriment des représentations des premiers, vus comme infantiles. Originaire de la France métropolitaine et en couple avec un homme originaire de l'île de Pacques, qu'elle considère comme « pascuan » ou « polynésien », elle affirme que les « Polynésiens » ne se soucient pas de l'âge de leur conjointe parce qu'ils seraient à la recherche d'une conjointe qui les domine, qui prend les responsabilités.

« Pour les hommes polynésiens [...] La question d'âge, elle n'est pas primordiale. Je connais beaucoup de Pascuans qui vivent avec des femmes qui ont 20 ans de plus qu'eux ou 10 de plus qu'eux [...] j'ai l'impression que de toute façon pour faire leur vie, avoir une femme qui tient les rênes de la maison, qui tient les rênes de leur vie, qui sait se débrouiller [...] c'est quelque chose qu'ils ne redoutent pas. J'ai l'impression que les hommes polynésiens sont un peu infantiles. Et que dans la société polynésienne, les femmes sont très fortes, et c'est souvent elles qui travaillent, qui assurent l'éducation

des enfants [...] je trouve que les femmes ont beaucoup de mérite en Polynésie par rapport aux Polynésiens hommes, parce qu'ils sont adolescents. Je les trouve très adolescents en attitude. Vis-à-vis de la responsabilité de la famille, donc ça veut dire responsabilité morale, financière, de l'autorité ».

Cette description associe la catégorie d'« hommes polynésiens » à une image de faiblesse exprimée sur une échelle d'âge (« infantiles » et « adolescents »), et des traits de caractère : fuite de toute responsabilité et incapacité à assumer l'autorité. En contraste, les conjointes qu'ils sont supposés rechercher sont des femmes fortes qui vont « tenir les rênes », représentation qui s'accorde à l'idée que la société polynésienne serait matriarcale. Selon cette idée, les femmes domineraient, prenant toute responsabilité, tandis que les hommes seraient sans attributs positifs, au rang des enfants. Cette représentation, s'appuyant sur la combinaison d'identités ethnique et de genre dans la catégorisation d'« hommes polynésiens », positionne cette catégorie en bas d'une échelle de valorisation sociale.

De manière similaire, une autre femme « métropolitaine » (Mélanie) explique que si son mari obtenait un poste d'une catégorie socioprofessionnelle plus élevée, cela « le ragrandirait à mes yeux ». Le terme « ragrandir » laisse imaginer que si elle souhaite qu'il acquière un statut plus valorisant, elle évoque aussi un stade de maturité, un stade plus adulte. Son mari est ainsi rapproché à l'image d'enfant qui doit « grandir », rappelant l'attitude paternaliste et colonialiste envers des « Polynésiens », souvent appelés des « enfants gâtés », qui sont censés évoluer, grandir, mûrir vers la lumière apportée par « la civilisation », en l'occurrence française.

4. Procédés discursifs pour maintenir les représentations : mon mari l'exception polynésienne

En dépit du fait que les appellations et stéréotypes ethniques à Tahiti demeurent des « idéaux types », dans le sens wébérien de forme typique et caricaturale, la catégorisation des individus demeure souple, les individus étant différenciés des catégories dans lesquelles ils sont situés dans des distanciations et rapprochements constants. L'identité ethnique demeure donc saillante mais floue, les individus situés – et se situant – entre différentes appellations rigides. Dans les procédés discursifs ici, qui vise à catégoriser mais qui démontre toute l'ambivalence de la catégorisation, nous voyons comment les conjoints ou soi-même sont catégorisés et ensuite différenciés de cette même catégorisation. Ils sont décrits comme étant « comme nous », tout en étant « exotique » ou d'une « autre race ». On est alors rappelé la conceptualisation par Homi Bhabha (2002 : 114), qui évoque « le désir pour un Autre qui est

réformé et reconnaissable » (ma traduction), qui est « *almost the same but not quite* » - presque pareil, mais pas tout à fait. Il s'agit d'un « désir » – ou tout au moins d'un procédé discursif – qui a comme effet de construire l'autre comme similaire, assimilé à son propre groupe, tout en le construisant comme différent, jamais pareil.

En premier exemple, Christine explique que son mari diffère des autres Polynésiens parce que plus « évolué » :

« je pense que je n'aurais pas pu vivre avec un Polynésien qui n'était jamais sorti [...] Et lui, en fait, de par son travail, ses amis, les fréquentations, il était peut-être, entre guillemets, un peu plus 'évolué' avec un peu plus de choses... Jamais il ne m'a fait honte devant les gens. Il a du savoir vivre ».

Son mari est ainsi contrasté avec un « Polynésien » imaginaire renfermé et en bas d'une échelle d'« évolution ». C'est en différenciant son mari de cette image, en tant qu'exception de la règle, que le stéréotype concernant la catégorie de son mari est maintenu.

Dans la parentalité, Christine confirme également le stéréotype des hommes irresponsables, toujours en constituant son mari comme exception. En tant que « très bon père », son mari est rapproché à la catégorie de « Métropolitains » et différencié de « beaucoup de Tahitiens ». Elle en dit : « c'était un très bon père pour mes fils. Contrairement à beaucoup de Tahitiens [...] De ce côté là, il a plus tendance à agir plus comme un Métropolitain que comme un Tahitien. Alors que ce n'est pas réservé aux Métropolitains ». Ainsi, la différenciation de son mari du stéréotype d'« un Tahitien » lui permet de mettre en valeur son mari tout en maintenant le stéréotype des « Tahitiens » comme des parents irresponsables, ce qui est mis en contraste avec les « Métropolitains » qui seraient de bons parents, et notamment de bons pères.

Dans de derniers exemples qui évoquent d'autres stéréotypes des hommes « polynésiens », Lilou précise que son mari, « il n'a jamais tapé », le différenciant ainsi de cette représentation négative courante des hommes polynésiens. La fréquence avec laquelle les femmes métropolitaines interviewées ajoutent d'elles-mêmes cette précision pendant l'entretien démontre la force de l'association entre cette présomption de violence et la catégorie ethnique genrée de son mari. La même phrase très exactement est prononcée par Dina, en parlant de son mari « polynésien ». D'autres femmes « métropolitaines » m'assurent qu'elles n'ont pas été victimes de violence de la part de leur mari « polynésien » ou témoignent de son caractère « responsable ». S'étant plaint du manque de « responsabilité » ou de « maturité » des hommes « polynésiens », une d'entre elles (Anne-Marie) affirme : « Mais sinon, moi, je n'ai pas connu des problèmes de violence, pas de tromperie non plus ».

Lorsque je lui demande pourquoi elle a précisé ce fait, elle répond : « Parce que, il y a beaucoup d'hommes polynésiens qui frappent leurs femmes [...] J'en ai entendu parler. Moi je n'en ai pas eu. Je n'ai eu aucun doute. Jamais. Jamais ». Ainsi, tout en attestant de la bonne tenue morale de son propre mari, elle le construit comme une exception qui vaut acceptation et réaffirmation du stéréotype sur les hommes polynésiens en général.

B. La vahine ou le matriarcat. Femmes comme enjeux des rapports de pouvoir interethnique

Considérons maintenant la représentation des femmes « polynésiennes » dans les discours, qui sont mises en référence avec des femmes « métropolitaines » ou bien des hommes « polynésiens ». Les stéréotypes des femmes polynésiennes sont chargés de paradoxes, paradoxes qui révèlent les rapports sociaux de pouvoir. D'un côté, par rapport à une union avec un homme « métropolitain », la catégorie de *vahine* est dépeinte comme « soumise » ou « douce ». Ces représentations par rapport aux hommes « métropolitains » sont mises en comparaison avec celles, moins agréables, des femmes « métropolitaines ».

A l'inverse, face aux représentations négatives des hommes « polynésiens », des femmes « polynésiennes » sont également représentées comme dominantes. « Mûres », « responsables », fortes, ce serait elles qui « tiennent les rênes » dans la famille, représentation qui correspond au mythe du matriarcat, dont le paradoxe de sa coexistence avec les violences faites aux femmes ou encore avec le mythe de la *vahine* est soulevé notamment par Patrick Cerf (2007), dans son ouvrage *La domination des femmes à Tahiti. Des violences envers les femmes au discours du matriarcat*. On retrouve ce paradoxe dans le discours de nos interviewées, mais il se décline selon une double représentation des femmes, dépendant du milieu ethnique dans lequel elles sont situées, dont l'appartenance ethnique de leur conjoint. Soumise face à l'homme européen, dominante face à l'homme polynésien, la double représentation de la femme polynésienne sert à renforcer l'opposition en pouvoir et statut sociaux entre catégories d'hommes et groupes ethniques.

1. Le mythe du matriarcat. Femmes dominantes en milieu « polynésien »

Malgré le discours parallèle de la femme exotique et docile, le discours sur le matriarcat, bien plus récent¹⁹⁸, est répandu. L'anthropologue Bernard Rigo note qu'« il y a une quasi unanimité pour reconnaître un matriarcat de fait », terme qui désigne « une société où le pouvoir serait détenu par les femmes, à l'exclusion des hommes »¹⁹⁹. Pour illustrer l'image du matriarcat dans le discours public une rubrique sur « la Vahine » d'un site touristique de Tahiti affirme par exemple : « Aujourd'hui encore, c'est l'épouse, la mère des enfants, qui mène la famille à la baguette. L'homme, le mari, ne fait que suivre ses directives, même s'il se targue d'être un incorrigible 'macho' »²⁰⁰. La représentation généralisée des hommes « polynésiens » est donc celle d'un « dominé », autant dans la sphère publique que privée et familiale. Si les hommes sont représentés comme « infantiles », le discours est également infantilisant, l'image du mari qui « ne fait que suivre » les directives de sa femme le dotant d'une même capacité ou pouvoir décisionnel que les enfants.

Certaines femmes « métropolitaines » interviewées ont également évoqué un matriarcat polynésien. Une d'entre elles (Christine) remarque par exemple que souvent dans des sociétés « il y a la femme soumise, alors qu'à Tahiti pas du tout, au contraire. Elle a tendance à être une société matriarcale ». D'autres personnes ont insisté sur le pouvoir des femmes au sein des couples, face aux insuffisances des maris. Le discours des interviewés reproduisent ces représentations sociales des femmes polynésiennes qui seraient donc *dominantes* dans la vie de couple avec des hommes « polynésiens », et en parallèle représentées comme *dociles* dans la vie de couple avec des hommes « européens ». En revanche, les hommes « polynésiens », eux, sont représentés comme dominés autant dans la vie publique que privée, quelque soit le milieu ou conjointe avec lesquels ils sont associés. Nous verrons ici comment se dessinent ces doubles représentations à travers l'optique des femmes « polynésiennes », optique qui sert de point de départ pour analyser les représentations formées en jeu de miroir par opposition avec notamment celles des femmes « métropolitaines » ou des hommes « polynésiens ».

¹⁹⁸ Patrick Cerf (2007 : 269) retrace les débuts de ce mythe et les situe dans les années 1980 lors du renouveau culturel, moment où interviennent de nouvelles représentations et interprétations de l'histoire.

¹⁹⁹ Cité par D. Morvan, Dominique, 2000, p.38.

²⁰⁰ Rubrique sur « la Vahine » sur le site touristique « Tahiti Guide » : <http://www.tahitiguide.com/@fr/8/30/rubrique.asp>, consulté le 17-7-2010.

2. Femmes « polynésiennes » mûres et vecteurs de « modernité »

Si les hommes « polynésiens » étaient dépeints comme « infantiles » et « immatures », les femmes « polynésiennes » sont décrites comme « mûres » et responsables. Comme dans le discours colonial elles sont considérées comme des vecteurs de changement social – vers la « modernité », la « civilisation », une société meilleure ou encore l'assimilation, qui est tenue comme synonyme d'« évolution ». Les insuffisances attribuées aux hommes « polynésiens » servent à renforcer cette image en reflet.

Une femme « polynésienne » affirme par exemple que c'est grâce aux femmes que la société tahitienne avance : « C'est par les femmes que les choses arrivent ici », alors que « l'homme polynésien est très renfermé » (Tita). L'action et le changement sont ainsi attribués aux femmes, au détriment des hommes. Maints autres témoignages soutiennent cette notion. Ferdinand, dans un clin d'œil à sa femme qu'il considère comme « polynésienne », et qu'il venait de complimenter, soutient l'idée que c'est grâce à « la femme polynésienne » que la société et « la famille polynésienne » va « en avant ». Il dit :

« Aujourd'hui, la femme polynésienne gagne sa place, par le travail, l'artisanat. Mais ça n'a pas toujours été facile. Mais aujourd'hui elle bénéficie de ce mouvement qui pousse les femmes en avant. Et beaucoup disent que c'est grâce à la femme polynésienne que la famille polynésienne tient la route. C'est elles qui assurent. Ça ne veut pas dire que les hommes sont tous des -- Ah non. Mais souvent, dans beaucoup de familles, c'est un peu comme ça que ça se passe. Ça il faudra changer. Il faut changer ça et il faut protéger les enfants [...] Il faut aider, aider, mais chacun à son niveau. Et là on n'est pas dans une perspective raciste. On est dans une perspective d'efficacité. Comment aider l'enfance en danger, par exemple. Evidemment il faut tenir compte de la spécificité culturelle. Bien sur! Mais ça ne suffit pas. On n'est pas des magiciens qui arrivent avec la baguette magique qui disent, venez voir, on va tout régler. Non, on n'est pas à ce stade là. C'était le discours colonialiste ».

En dépit de son souci de se démarquer d'une posture « colonialiste », Ferdinand en reproduit tous les clichés. Un cliché concerne le rôle protecteur et progressiste du dominant, puisque c'est grâce à « nous » (on comprend la France et ceux qui la représentent) et à la « protection » qu'« on » va apporter, en s'appuyant sur les « femmes polynésiennes [...] qui assurent », que les femmes et les enfants « polynésiens » seront aidés. Un autre cliché concerne l'opposition entre des qualités intellectuelles et culturelles attribuées aux européens et celles liées à l'émotion et à la sensibilité attribuées aux peuples colonisés. Comme il

soutient à un autre moment de l'entretien : « avec le génie français, et l'incroyable sensibilité polynésienne, on peut faire des choses formidables ». Sous-entendues sont les notions de moderniser, de civiliser et de faire évoluer la société polynésienne, grâce aux « femmes polynésiennes ».

Un autre homme « métropolitain » (Jean) met en opposition les représentations des hommes et des femmes « polynésiens ». Il fait l'éloge des femmes en les associant « à la modernité », au détriment des hommes, moins « avancés » :

« Il faut déjà dire que les femmes sont beaucoup plus avancées que les hommes. [...] vous [les femmes] êtes plus mûres que les garçons. Et quand tu vois ce pays, les femmes se sont fait à la modernité, et beaucoup d'hommes, ils sont perdus. [...] tu as l'impression qu'ils sont complètement largués. Ça n'empêche pas qu'ils sont gentils et tout ça, ça n'a rien à voir. Et je trouve que la femme s'est mieux adaptée. Et je trouve en général, heureusement que les femmes sont là ; les femmes bossent plus que les hommes ; elles s'occupent des enfants, etc. etc. Donc, bravo les dames ».

Comme il peut souvent être entendu, les femmes sont considérées « mieux adaptées » à la « modernité » et plus travailleuses dans les familles, alors que les hommes de « ce pays » semblent moins adaptés à la « modernité », « perdus », « complètement largués », moins travailleurs et moins investis pour s'occuper des enfants. Par ailleurs, il emploie également le terme d'« évolué », à propos de sa belle-sœur, qu'il oppose à ses beaux-frères qui sont « des bébés dans leur tête » qui « ne font pas grand chose de leur vie ». L'exemple de sa belle-sœur qui a réussi au niveau professionnel, est employé pour illustrer comment les femmes de Tahiti seraient plus « adaptées »/ « avancées »/ « évoluées » que les hommes.

La femme « polynésienne » comme vecteur de changement sociétal est également une représentation soutenue par des femmes se déclarant elles-mêmes « polynésiennes ». Une d'entre elles (Ninirai) déclare que « la *vahine* au jour d'aujourd'hui elle est beaucoup plus émancipée. Pourquoi, aussi parce qu'aujourd'hui il y a beaucoup de couples mixtes ; maintenant il y a du mélange, donc les gens deviennent ouverts d'esprit ». En quelque sorte, ce serait grâce à la présence des hommes « métropolitains », et à l'intermariage avec ces derniers, que les femmes seraient « plus émancipées », apportant du même coup une ouverture d'esprit aux « gens » et à la société en général.

Cette analyse n'est pas très différente de celle d'une autre femme originaire de la France métropolitaine (Sylvie). Celle-ci attribue à son mari les caractéristiques négatives de sa catégorisation ethnique genrée, comparant « le Tahitien » aux femmes qui seraient

dominantes et plus responsables. En train de le quitter lors de la période de l'entretien, après 10 ans de vie partagée et deux enfants, elle lui reproche plusieurs choses : le fait qu'« il ne s'est jamais investi auprès des enfants », « surtout le fait de ne pas prendre d'initiative. Ces défauts sont attribués à des caractéristiques ethniques et genrées, stéréotypées auxquelles elle se réfère donc, pour expliquer et interpréter la réalité sociale. Elle dit :

« Et ça je pense que c'est très tahitien [...] Il a tendance à vivre au jour le jour [...] Non, il faut se porter vers l'avenir. C'est ça qui manque. Et je l'ai remarqué sur le Tahitien [...] C'est vrai que les femmes maintenant ont tendance à tenir les rênes du couple. Tu vois les femmes aux Marquises, elles sont vachement émancipées. C'est elles qui gèrent ».

L'exemple de son mari lui permet d'appliquer les caractéristiques négatives typiques à toute la catégorisation de « Tahitiens » et d'hommes « tahitiens » – insouciance, vivre au jour le jour, manque d'initiative ou de responsabilité. En reflet, les femmes sont dépeintes comme dominante, « tenant les rênes du couple » ou étant celles « qui gèrent », mais surtout par nécessité, face aux insuffisances masculines. Ce processus de stigmatisation des rapports de genre propre à un groupe ethnique correspond à celui du mythe du matriarcat, dont l'effet est de dénigrer autant les hommes que « leur » groupe ethnique en général.

3. La *vahine* mythique : douce, exotique, tentatrice

La *vahine* zen, douce

A l'opposé des caractéristiques qu'on lui attribue dans le mythe du matriarcat, la femme « polynésienne » devient la *vahine* mythique, douce, belle et sensuelle quand on l'évoque en union avec un Européen. En effet, certains des hommes « métropolitains » énoncent une préférence pour les attributs associés à cette catégorie de *vahine*, dépeinte comme « soumise », « douce », « agréable » ou sexuellement « sauvage ». Ces représentations sont censées différencier les *vahine* des femmes « métropolitaines », et ce notamment dans le discours des hommes « métropolitains » par rapport à l'image d'une conjointe désirable. Une domination de genre souhaitée apparaît donc comme facilitée par une domination ethnique postcoloniale.

Un premier extrait, de la part d'un jeune homme (Jonathon) né en Métropole et ayant grandi à la Réunion, fait état de cette représentation des femmes « polynésiennes » comme soumises et agréables, représentation qu'il contraste avec celles des « Métropolitaines ».

« je trouve les Polynésiennes, [plus spécifiquement] les demi-Chinoises, les demi-Tahitiennes, donc vraiment cette dualité; j'aime beaucoup la mentalité asiatique ; j'aime

bien la mentalité polynésienne: très zen, très cool en fait. Je trouve les Françaises, les Popa'a, très speed [...] Donc c'est vrai que recherchais une femme - pas métro déjà [...] le moindre petit truc, ça y est, ça monte en aiguille sans rien te dire [...] Et je remarquais que quand je sortais avec des Asiatiques, elles étaient beaucoup plus timides, réservées, et donc elles s'emportaient moins [...] Donc c'était vraiment des mentalités déjà que je préférais [...] Les Polynésiens sont vraiment gentils, un peu timides [...] ils sont accueillants, ils sont adorables. Voilà, moi, c'était vraiment dans cet esprit là que je voulais trouver une personne [...] C'est vrai aussi que j'ai la chance de ne pas avoir une femme qui soit en train de parler d'égalité des sexes, comme j'ai déjà pu en avoir ».

On comprend ainsi que les femmes ethnicisées seraient, en d'autres mots, plus soumises, plus prêtes à accepter une inégalité de sexe, qui correspondrait donc ici à une inégalité interethnique aussi.

Sa conjointe qui se dit « polynésienne » (Ninirai) confirme lors de son entretien que les « Polynésiennes » sont plus douces, gentilles et conciliantes que les Métropolitaines, faisant ainsi de meilleures conjointes :

« un homme popa'a, qu'est-ce qu'il cherche, c'est une femme gentille - peut-être pas jusqu'à soumise - mais gentille et qui ne discute pas trop, que ne dit pas, et pourquoi, et pourquoi, et pourquoi... La Polynésienne de par le mythe c'est quelqu'un de gentil, de très calme, pas soumise, parce qu'ils ne veulent plus dire ce mot soumise, mais moins prise de tête et cette douceur ».

Le mythe de la *vahine* est ainsi reproduit, conforté par les représentations des « Françaises » comme mauvais choix de conjoint, qui se posent trop de questions et remettent trop en question les actions masculines. Elle poursuit la présentation de ces images contrastées, disant :

« Bon, je pense que déjà c'est vrai qu'elles doivent être plus cool quand même que certaines Françaises, et même le Français en général. Parce que, si on doit caricaturer, contrairement à la femme polynésienne, la femme française, on la caricature comme chieuse totale! [rire] [...] C'est se poser beaucoup de questions, beaucoup de remises en question, c'est bla bla pour rien dire. Et Jonathon, comme mon ex, pareil, il disait la même chose des Françaises »

D'autres personnes interviewées soutiennent ces images des femmes qui se différencient selon leur appartenance ethnique. Pour un homme (Jean) arrivé de la Métropole depuis 25 ans, cette différenciation serait une des raisons pour son choix conjugal de femme « polynésienne ». Il contraste son côté « sympa », « côté où la vie est très simple », avec son

image des « Métropolitaines, des femmes de France ». Au sujet de ces dernières, qu'il a appris à connaître notamment à travers les copines de ses copains en France, il dit : « Wow. C'est dur. [...] la plupart sont pénibles [...] Elles sont dures. Elles ne sont pas agréables ». Il continue à contraster cette représentation avec les femmes « ici » qui sont, à l'inverse : « vraiment foncièrement gentilles, elles sont simples, elles sont naturelles, [...] très agréable à vivre [...] pas compliquée [...] plaisantes à vivre, facile à vivre [...] attachantes ». Cette tirade d'adjectifs correspond précisément au mythe de la *vahine*, dont le caractère « naturellement » agréable est imaginé inhérent à cette combinaison spécifique de genre et d'ethnicité, et dont la « douceur » s'oppose à la « dureté » et au caractère « pénible » des « Françaises ».

D'autres hommes soulignent cette image des « Françaises », dont un jeune homme « polynésien » (Heiri, 29 ans) qui distingue sa femme de ces dernières (Dina, 37 ans) par sa nationalité suisse, en dépit de son long vécu en France avant de s'installer à Tahiti dix ans auparavant. Il attribue à la catégorie de « Françaises » les caractéristiques qui l'opposent à la catégorisation de « Polynésiennes » : « pas aimables », « pas douces », avec des « manières » et un « ton » désagréables, peut-être autoritaires.

La *vahine* « exotique »

Pour certains hommes considérés « métropolitains », l'exotisme qu'ils projettent sur leur femme « polynésienne » fait partie de l'attraction – ou d'une fierté en milieu « français ». Pour un de ces premiers (Olivier, 50 ans), sa jeune femme « polynésienne » depuis 13 ans est source de fierté en publique. Il dit explicitement :

« je suis très content d'avoir une femme exotique. Souvent quand on est entre Français, on me demande, 'comment est-ce que tu l'as rencontrée ?' [...] D'ailleurs, j'ai une certaine fierté à dire que, quand je vais discuter avec des gens, quand je rencontre des personnes, quand on se présente, je dis avec une relative fierté que ma femme est polynésienne. Que ce soit des Polynésiens ou des Popa'a d'ailleurs, n'importe qui. Je suis assez fier. Comme mon frère est fier d'avoir une épouse algérienne.] On est fier de notre choix ».

S'il peut se vanter en public de la catégorie ethnique genrée de sa conjointe, c'est que, à l'inverse des couples dont l'homme est polynésien, le couple homme « métropolitain » / femme « polynésienne » bénéficie du regard social bienveillant. Par ailleurs, l'association n'est pas anodine entre femmes issues de pays colonisés par la France, « algérienne » et « polynésienne », dont l'exotisme et l'érotisation ont fait partie de la construction genrée des Autres dans l'entreprise coloniale, comme nous avons vu dans la première partie de ce travail.

Un autre homme « métropolitain » (Ferdinand), également en couple avec une femme « polynésienne » depuis 13 ans, insiste sur l'exotisme de sa femme.

« J'ai toujours été attiré par les femmes d'une culture différente. [...] J'ai toujours été attiré par la beauté mystérieuse des femmes asiatiques, surtout japonaise, parce qu'elles sont impassibles. [...] Je me suis dit, moi, pourquoi pas faire ma vie avec une femme d'un autre monde. Et c'est comme ça [...] qu'elle est arrivée. Elle a un peu de sang chinois, je te rappelle. »

Cette présentation romantique et exotique de sa femme est conforme aux représentations générales de la femme « autre » qui mettent l'accent sur leur « différence » et leur « beauté mystérieuse », idyllique et exotique. On remarquera que l'attrait qu'il évoque pour la « différence culturelle » n'enracine pas moins cette différence dans des déterminants biologiques, jusque dans son sang.

« Polynésiennes » tentatrices, hommes faibles

En combinaison avec cette image de la *vahine* douce, sensuelle et belle, on trouve le stéréotype annexe de sa sexualité débridée et « sauvage ». Depuis Freud, comme nous le rappelle Ann Stoler (1997b), la sexualité – appliquée surtout à la femme, à l'Autre, et surtout à la femme « autre » – est considérée comme un instinct, proche de la nature, aux antipodes de la civilisation qui le réprime. La femme érotisée et exotique incarnerait cette « nature » sexuelle incontrôlée selon certains discours des hommes « européens ». Certains de ces derniers représentent les femmes « polynésiennes » comme des tentatrices des hommes, qui ne sauraient y résister.

Un homme (Henry), arrivé 14 ans auparavant à Tahiti pour débiter une brève carrière de footballeur, évoque ces représentations des « Polynésiennes », telle que sa femme, comme dociles, jolies, sensuelles ou « chaudes ». Ces caractéristiques entraîneraient, selon lui, la séparation de couples de Français en particulier. Il dit :

« les Polynésiennes sont jolies. Moi, ça fait 14 ans que je suis là, et je fais une petite analyse de tout ce qui s'est passé, de tout ce que je vois, et les couples français, qui arrivent en couple ici, ne restent pas [...] 95% [...] la Tahitienne, c'est chaud [...] Du fait peut-être qu'il fait tout le temps chaud ici, la femme se met plus en valeur, est plus sensuelle, et plus sexy qu'en France ».

La représentation classique des « Polynésiennes », comme jolies, sensuelle et sexy est confortée, s'opposant, encore une fois, aux femmes non ethnicisées et non exotisées. Il applique cette représentation des « Polynésiennes » à sa femme, affirmant : « au niveau

caractère, elle a du sang marquisien; elle reste sauvage [...] Sexuellement, c'est une sauvage ». Dans cette conceptualisation biologique et raciale, le sang de sa femme dicterait son comportement, et la rendrait – elle et sa sexualité – proche de la nature, loin de la civilisation : « sauvage ».

Par ailleurs, cette représentation est encore une fois associée à la « nature », ici par le biais du climat. On est proche ici du discours colonial sur les populations des pays chauds, réputées dans des discours dominants avoir des caractéristiques spécifiques en raison du climat. Ann Laura Stoler (1997 : 222) évoque par exemple une dissertation de 1936 à l'Université d'Amsterdam où « le manque d'énergie » d'Indo-Européens était expliqué par l'influence de « race » en combinaison avec le climat chaud et humide, ce dernier étant censé engendrer des comportements généralisables et naturels à toute la « race ».

A la question de pourquoi la beauté et la « chaleur » polynésiennes menaceraient des couples « français » en particulier, Henry admet que l'image mythique et érotisée des femmes ethnicisées « polynésiennes » joue un rôle dans leurs représentations aux yeux des hommes « européens ». De façon complémentaire avec ce portrait des femmes tentatrices, ethnicisées et exotiques, se dessine une représentation des hommes (« français ») faibles et facilement victimes de leur sexualité débridée. Il dit : « l'homme, déjà, par rapport à la femme il est beaucoup plus faible. A la base. Il se laisse plus tenter ». Cette image est une image coloniale et esclavagiste courante des femmes ethnicisées, qu'on trouve par exemple évoquée par Myriam Paris, selon qui « une femme respectable devient par définition une femme blanche [...] Et puis parfois homme blanc, moral et délicat, cède à ses sollicitations » [des femmes ethnicisées] (Paris 2006 : 42-3).

D'autres témoignages s'accordent sur le fait que beaucoup de couples de « Français » se séparent après la rencontre d'une conjointe plus attirante à Tahiti. Un d'entre eux (Ferdinand) évoque son expérience personnelle, expliquant qu'au bout de trois ans avec sa conjointe fonctionnaire ayant été mutée à Tahiti depuis la Métropole, il a rencontré sa nouvelle conjointe, dotée d'une « beauté mystérieuse » et de « sang chinois ». Il affirme que « beaucoup de couples se séparent quand l'un ou l'autre des conjoints choisissent un autre ici. Ça s'est passé pour moi ». L'attraction sexuelle et l'exotisme attribués aux « Polynésiennes » en particulier, en combinaison avec la faiblesse attribuée aux hommes, façonnent des représentations générales des couples « français » qui éclatent face à ces « natures » ethnicisées et sexuées. On retrouve ici une vieille représentation coloniale qui faisait dire en 1939 que « Tahiti, c'est l'enfer des Blanches, mais le paradis des hommes » (Hamon 1939 : 48).

4. Fabriquer la *vahine* : procédés discursifs pour maintenir les stéréotypes

Comme nous avons vu dans des procédés discursifs pour maintenir les stéréotypes sur des hommes « polynésiens », des procédés similaires s'emploient dans les catégorisations ambivalentes des femmes « polynésiennes ». De la même manière, les stéréotypes sur ces dernières se maintiennent en s'appuyant sur des procédés discursifs qui consistent à attribuer les stéréotypes aux personnes ethnicisées, tout en cherchant à expliquer les contradictions. Or, dans ce cas on cherche à attribuer le stéréotype, en l'occurrence le mythe de la *vahine*, également à sa conjointe, en dépit des contradictions.

Nous avons vu plus haut un homme « métropolitain » (Jonathon) qui a grandi à la Réunion et qui faisait l'éloge des femmes « demi-Tahitiennes » comme sa conjointe qui sont « très zen, très cool », à l'inverse d'une Française « speed ». Mais paradoxalement, il explique que sa conjointe, commerciale avec « 30 million de contacts », ne correspond finalement pas à cette représentation, ne montrant que rarement ces qualités pour laquelle il dit avoir choisi une femme de sa « catégorie ». Il fait cette constatation juste après avoir dessiné le portrait de la *vahine* mythique recherchée, et soi-disant trouvée. Il dit : « Même si, finalement, elle est quand même assez speed. [...] justement quand tu la vois en vacance quand elle a le temps de souffler, tu la découvres plus elle-même ». Etre « elle-même », ici, semble vouloir dire : elle, comme il pensait qu'elle devrait être, selon les caractéristiques qu'il attribue à sa catégorie ethnique genrée. Au lieu de l'attribuer à un état de vacancier, il remarque que lors des vacances elle se trouve à ce moment-là dans son état « naturel » selon son schéma de femme « asiatique » ou « polynésienne ».

Un autre homme (Jean, 44 ans), photographe arrivé depuis la France métropolitaine à l'âge de 20 ans, avoue que ce qu'il aime montrer dans ses photographies, c'est le mythe de la *vahine*. « C'est vraiment ce que j'aime montrer ». Or, il admet que le mythe n'existe pas ou, tout au moins, n'existe plus, qu'il n'arrive plus à trouver des femmes assez belles :

« Avant, il y a 20 ans, les femmes étaient beaucoup plus belles qu'aujourd'hui [...] Je suis allé plusieurs fois à Bora Bora [...], je n'ai pas vu une jeune femme que j'avais envie de photographier. Mais pas une ».

Comme le témoignage précédent, il doit nuancer que les attributs correspondant à cette catégorie ethnique genrée ne correspondent finalement pas à la réalité rencontrée. Tout de même, dans un paradoxe continu, il insiste sur la beauté de la *vahine* qu'il « aime montrer » et rendre visible, même s'il a du mal à trouver cette représentation mythique qui, plutôt

invisible dans la réalité, relève de l'imaginaire occidentale. Il continue à comparer les femmes entre groupes ethniques, comme nous avons vu plus haut, insistant sur l'existence de la *vahine* douce et belle malgré tout, la faisant exister en opposant cette représentation imaginaire avec celle des femmes « métropolitaine » qu'il décrit, nous avons vu, comme : « pénibles », « dures », « pas agréables », l'inverse du mythe de la *vahine*.

Chapitre 8 : Louer ou sanctionner. La domination masculine face au « statut ethnique »

Dans un essai sur les couples interethniques en France, Claudine Philippe observe que, dans le regard français occidental, « le mariage des femmes étrangères avec des hommes français fait l'objet d'une présentation favorable ; elles accéderaient ainsi à la modernité, en échappant soit à une situation misérable, [...] soit à l'emprise d'un groupe d'origine incarnant l'obscurantisme » (Philippe 1991 : 39). On observe des représentations similaires à Tahiti par rapport aux unions entre hommes catégorisés dans le groupe « dominant » et femmes catégorisées dans le groupe « dominé », y compris dans le discours de ces dernières, dans l'hégémonie du regard colonial. Les couples dont la femme est « polynésienne » et l'homme « métropolitain » bénéficient généralement d'un regard favorable. Ce regard est lié à l'idée que le conjoint « métropolitain » aurait *émancipé* sa conjointe « polynésienne » de l'obscurantisme ou de la violence du groupe, comme nous avons vus dans un chapitre précédent.

En revanche, les couples où s'inversent l'articulation entre genre et appartenance ethnique « suscite[nt] les soupçons » (Philippe 1991 : 39), souvent souffrant d'un regard dévalorisant. Grand nombre de ces couples, entre hommes catégorisés comme « polynésiens »/ « tahitiens » et femmes comme « françaises »/ *papa'a*, se disent être vus en public comme « différents ». Leur couple semble aller à l'encontre des normes de mixité et de rapports sociaux « traditionnels » entre catégories ethniques genrées. Par ailleurs, indépendamment de véritables différences en éducation, âge ou en catégorie socioprofessionnelle, les notions de « statut », de « niveau » ou « d'être à la hauteur » sont fortement impliquées dans le discours qui stigmatise cette configuration d'union, comme il a été abordé dans un chapitre précédent.

À titre de problématisation de ce regard différentiel porté sur les couples interethniques, nous avons vu dans un chapitre précédent que l'origine ethnique est plus pénalisante dans les

représentations ethniques genrées que le genre, les hommes « polynésiens » étant associés à l'obscurantisme, à l'immaturité ou à d'autres caractéristiques dévalorisantes, et mis en opposition avec la « modernité », la « civilisation » ou encore l'« évolution », notions associées plus particulièrement aux hommes « métropolitains ». Les représentations de la catégorie d'« homme polynésien » situent ce dernier tout en bas de telles hiérarchisations, plus bas que les classements des femmes. Il paraît ainsi que dans la société tahitienne, un « statut ethnique » est bien plus structurant que le genre. Selon ces stéréotypes hiérarchisés, le « statut ethnique genré » d'un homme « polynésien » serait moins valorisant que le « statut ethnique genré » d'une femme « métropolitaine ». Serait-ce pour cette raison que les couples unissant un homme « polynésien » et une femme « métropolitaine » sont, comme nous avons vu, plus rares et plus souvent stigmatisés ?

Avant de tenter de répondre à cette question, ce chapitre propose d'analyser comment se construisent les stigmatisations de ces couples. En effet, les discours des couples font état d'une part de multiples représentations dévalorisantes qui stigmatisent le couple interethnique entre un « Polynésien » et une « Française », souvent en s'appuyant sur les stéréotypes précédemment présentés pour construire ou pour justifier les représentations négatives de ces unions. Le regard stigmatisant et les sanctions sociales comprennent des attitudes telles le rejet, la dérision, la surprise ou l'érotisation de cette configuration d'union.

En accord avec les stéréotypes dévalorisant portés sur la catégorie des hommes « polynésiens », les stigmatisations portent essentiellement sur le conjoint « polynésien », comme nous verrons dans un premier tiers de ce chapitre. Néanmoins, les sanctions sociales vis-à-vis de cette configuration de couple visent également la conjointe « française », parfois soupçonnée de vouloir profiter des terres et souvent considérées « étrangère », comme un deuxième tiers du chapitre présentera. Enfin, cette configuration de couple interethnique est l'objet de multiples sanctions sociales, en forme de réactions et rejets, en discours et en actions, de la part des entourages familiaux et sociaux. Ces sanctions font comprendre la déviation et la stigmatisation de leur union en raison de leurs appartenances ethniques genrées.

Le couple loué : la *vahine* et l'Européen

En premier lieu, alors que les couples entre femme « métropolitaine » et homme « polynésien » font face à des sanctions sociales, les couples « emblématiques » de la colonisation française, formés par la figure de la *vahine* et de celle de l'homme « blanc », sont généralement bien acceptés au sein de la société tahitienne. Ces couples ne témoignent que

rarement à l'expérience de réactions négatives par rapport à leurs appartenances ethniques. Au contraire, les réactions se font plus souvent dans des termes valorisants. A titre d'exemple, une femme qui se dit « polynésienne » (Inès) dit :

« le fait d'être avec un Popa'a, dans la famille je veux dire, ils sont très, très gentils, très ouverts, ils sont très attentionnés, comme ma grand-mère, vis-à-vis de mon mari. Vis-à-vis d'un Popa'a. Avant ils croisaient des Popa'a, mais ça s'arrêtait à l'hospitalité et puis la priorité en fait. Mais vis-à-vis de Samuel c'est complètement autre chose. Ils aiment bien sa manière, ils aiment bien sa façon de voir les choses et de vivre avec une Tahitienne ».

L'appartenance ethnique attribuée à son conjoint, en tant que *popa'a*, aurait ainsi joué dans sa faveur. Non seulement le fait qu'« un Popa'a » choisisse « de vivre avec une Tahitienne » est vu d'un œil bienveillant, mais son « statut ethnique » est également apprécié, celui-ci incitant à « la priorité » dans le monde social. Cette approbation de l'union interethnique est typique des couples formés dans ce sens, où le « statut ethnique » de l'homme est supérieur à celui de la femme.

A. Stigmatisations du « Tahitien » en couple interethnique

Une majorité des stigmatisations portées sur les couples réunissant un homme « polynésien » et une femme « métropolitaine » s'ancrent, selon les discours des couples interviewés, dans les stigmatisations de ce premier, l'homme « polynésien ». En rapport avec une « Métropolitaine » les stéréotypes se multiplient. Le « Tahitien » serait soumis face à cette dernière, qui est construite comme hors de son portée, voire interdite. Confortant cette construction d'interdiction et de soumission par rapport aux femmes *popa'a*, les discours portés sur ces unions remettent en question le statut social du conjoint, tout en se focalisant sur une représentation corporelle et érotisée de ce dernier. Les désaveux de ces couples s'appuient sur tous ces facteurs, qui construisent les conjoints « polynésiens » comme des conjoints inappropriés pour des femmes « métropolitaines ».

1. L'homme soumis : le « statut ethnique » qui prime sur le genre

On pourrait se demander comment les inégalités entre valorisations et représentations ethniques genrées mènent à des acceptations sociales différentes, selon les catégories ethniques genrées qui s'unissent. Si le mariage interethnique est pour la *vahine* vecteur de

« modernité », la faisant passer de « l'obscurantisme » à la « civilisation » grâce à son conjoint « émancipateur », pourquoi pas les « Tahitiens » ? Certains extraits indiquent que la réponse se trouve dans les différentiels de statut et de pouvoir sociaux associés aux catégories ethniques genrées, le « statut ethnique » du conjoint étant censé être supérieur à celui de la conjointe.

Un extrait d'entretien d'une femme qui se considère « polynésienne » (Ninirai) révèle les rapports de pouvoir perçus dans ces couples :

« les rares couples mixtes comme ça que j'ai vu, le Polynésien-polynésien et la Française-française, c'est peut-être les rares fois où tu vois les Polynésiens qui - je ne dirais pas soumis [...] mais [...] tu sens qu'il est à l'égalité ou qu'il se met même au-dessous de la femme. C'est le seul moment où je vois le Polynésien : 'c'est ma femme qui fait tout, elle connaît tout, elle gère tout' [...] C'est peut-être les seuls moments où je vois le Polynésien entre guillemets 'soumis' ».

Ayant dépeint des hommes « polynésiens » comme dominants et maltraitant vis-à-vis des femmes « polynésiennes », elle avance que ces mêmes seraient « soumis » dans des couples avec une femme « métropolitaine ». On voit ainsi comment des représentations ethniques genrées se situent dans une hiérarchie des rapports sociaux de pouvoir et de statut, et comment les couples dont la femme est dotée de « statut ethnique » sont des couples érotisés ou construits comme incompréhensibles. En effet, la représentation du couple ne diffère guère de celle associée aux couples « polynésiens » dans le mythe du matriarcat, où les femmes se trouveraient dominantes. La représentation du couple comme inversant cet ordre « naturel » des rapports de genre, à travers les « statuts ethniques » associés aux genres, participe à stigmatiser cette configuration du couple, tout en renforçant la distribution de statuts ethniques et en mettant en avant le modèle d'union où prévaut une domination masculine.

Par ailleurs, la nature « ethnique » de ces différences de statut est bien soulignée par les notions de « pureté » attribuées aux catégories, les différences entre catégories genrées étant censées apparaître lors qu'il s'agit d'un « Polynésien-polynésien » ou d'un « Polynésien pur » avec une « Française-française ». Le statut de « demi » étant associé à un statut socioéconomique considéré supérieur dans le système de valeurs occidental, le « Polynésien pur » serait celui qui n'a pas de statut social pour sortir de la classification ethnique « pure », pour accéder aux rangs des « Français ».

2. Rejet du conjoint « tahitien » : une question de statut social

Dans un processus similaire à celui en œuvre quand le conjoint « tahitien » est dévalorisé, représenté comme « soumis », les notions de « niveau » ou de « statut » sont également employées comme arguments explicites contre le conjoint « tahitien » d'une femme *popa'a*. Les deux processus ont comme effet de représenter le conjoint « tahitien » comme inférieur en termes de statut ou de pouvoir social. Son « statut ethnique genré » le pénalise, notamment par rapport à une femme « française », le déséquilibre en pouvoir social en faveur de la conjointe semblant stigmatiser davantage cette union.

Dans l'exemple de Corinne, sa mère fait preuve de « réticence » et de « beaucoup de jugements » vis-à-vis de son compagnon « tahitien », citant notamment le milieu et l'appartenance ethnique de ce dernier. Corinne l'avait rencontré à l'université, où ils ont fait leurs études ensemble, pendant les années où sa mère et beau-père travaillaient à Tahiti dans la fonction publique. Malgré les similitudes en âge, en diplôme et en stabilité d'emploi entre les jeunes conjoints, sa mère déconsidérerait son gendre comme n'étant « pas très travailleur », se plaignant également de son « milieu social ». Son mari étant de « pure souche polynésienne [...] issu d'une famille polynésienne vraiment, [...] ça a mis beaucoup de barrières, des barrières culturelles et sociales ». Pour définir ces notions, elle explique que sa belle-famille relève de « milieux polynésiens », ce qu'elle oppose à une famille « demie » ou aux « gens très aisés ». Le duo « polynésien » / « milieux populaires » reste ainsi une association étroite. De cette manière, quand on se plaint de son « milieu », on met une « barrière » autant contre le statut socioéconomique que contre la culture et l'appartenance ethnique (« barrières culturelles et sociales »). Puisque la notion de « demie » est employée comme synonyme de « gens aisés », la plainte contre le « milieu social » de Thomas devient synonyme du fait qu'il soit « issu d'une famille polynésienne vraiment, pas demie ». Son statut socioéconomique et son appartenance ethnique sont une seule et même chose : un « statut ethnique ». Ainsi, leur union est vue comme déviante, et la conjointe « métropolitaine » est considérée comme descendant en statut social par son union avec un homme dont l'appartenance le dote d'un « statut ethnique » inférieur.

Un regard similaire, de la part de femmes « métropolitaines », est porté sur le statut du conjoint « tahitien » d'une femme « métropolitaine », Mélanie. Cette dernière se plaint d'exclusion sociale depuis son mariage parmi les « femmes de militaire » et dans les milieux d'enseignants « français », ses collègues s'étant « invités entre eux, moi je n'ai jamais été invitée ». Elle explique que c'est bien le statut de son mari qui gêne. Ses propos font état du

caractère explicite et stigmatisant des représentations qui visent le statut social de son mari, et qui conjuguent le genre, la catégorie ethnique et le statut socioéconomique. Elle dit :

« toutes les bonnes femmes que je connais [...] C'est hors de leur conception du monde que je puisse être avec un garçon comme mon mari [...] Mais encore une fois il n'y avait pas *que* le fait qu'il soit polynésien [...] il y avait le fait qu'il travaille au GIP²⁰¹ quand même. Parce qu'ils ont une très mauvaise réputation. Je pense que si j'avais dit que j'ai un mari polynésien qui travaille, je ne sais pas moi, à [la Maison de la Culture]. Bon, il a maintenant postulé pour le Centre Territorial de [son activité de travail] : je pense qu'il pourra être aguerri de noblesse. Quand même les gens s'invitent entre gens de la même catégorie, socioprofessionnelle sociale. Surtout quand il y a l'étranger [...] On retrouve vite les notions de hiérarchie quand même ».

Le « statut ethnique genré » de son mari, déjà pénalisant, aurait pu être amélioré par le critère de statut socioprofessionnel, ce qui, pour elle aussi, rajoute t-elle, « le grandirait à mes yeux ». La catégorie socioprofessionnelle inférieure d'un « mari polynésien » aggrave « le fait qu'il soit polynésien » (et non pas « demi », donc d'un statut socioéconomique plus élevé). Puisque « polynésien » rime avec milieu populaire, comme nous avons déjà constaté notamment dans la catégorisation ethnique des hommes, c'est bien son « statut ethnique » qui est source de dévalorisation. Par ailleurs, ayant comparé les « Polynésiens » aux « Maghrébins » en France, elle constate qu'une « hiérarchie » s'impose notamment lorsque les différences en « catégorie » impliquent « l'étranger ». Avec cette comparaison, les équations deviennent claires. L'homme « polynésien » = « l'étranger », en tant que catégorie infériorisée depuis la période coloniale, au même titre que celle de « Maghrébins ». Dans ce cas, les différences entre catégorie socioprofessionnelle deviennent plus importantes pour compenser le « statut ethnique » inférieur d'« étranger », d'homme « polynésien ».

Concernant les parents d'Anne-Marie, son conjoint Teva raconte que le fait qu'ils ne l'ont « jamais accepté » du fait de son statut socioéconomique, qu'il ne soit pas « riche » : « Ils n'acceptaient pas que la fille aille avec des hommes, et surtout des hommes pas riches ». Il raconte ensuite comment son beau-père avait simplement supposé qu'il était dépourvu de moyens économiques. Quand son beau-père découvre ce qu'est la fortune de son beau-fils, il « est tombé – de choc [...] Il ne pensait pas que j'avais de la fortune ». Si le beau-père avait supposé, sans savoir, qu'il n'avait pas « de la fortune », c'est en raison de l'association étroite,

²⁰¹ Le GIP était un Groupement d'Intervention de la Présidence (de la Polynésie française), une surveillance territoriale qui salariait des hommes « polynésiens » en particulier. Mélanie en dit que ce « n'est pas le truc bien clean ».

dans les représentations sociales comme vu dans un chapitre précédent, entre un statut socioéconomique inférieur et la catégorisation ethnique genrée d'« homme polynésien ». Dans l'explication fournie par Anne-Marie, elle avance que ses parents n'auraient accepté personne, mais tout en rajoutant que « l'ethnie, ça pourrait se rajouter, mais ce n'est pas la raison principale ». On pourrait conclure que si la catégorisation ethnique genrée de Teva – d'« homme polynésien » – n'a pas été la seule cause de son rejet de la part des parents d'Anne-Marie, cette différence a joué contre lui, notamment en raison du statut socioéconomique inférieur qui s'y associe.

D'autres témoignages évoquent des réactions similaires par rapport au conjoint « polynésien ». Les parents d'une femme interviewée (Sylvie) ont par exemple réagi « très mal » à son union, également en raison de leur perception de son statut social. Elle évoque donc en premier lieu comme éléments de rejet de la part de ses parents : « la différence sociale. Et ils auraient aimé que je sois avec quelqu'un de diplômé avec une carrière professionnelle ». En plus de « la différence sociale » se trouve son statut d'« étranger » aux yeux de sa mère, qui n'a jamais rencontré son mari, père de ses deux enfants, et qui « ne veut jamais venir ici. [...] Elle a des préjugés. Même envers, si la personne n'est pas de la même classe sociale [...] Elle n'est jamais sortie à l'étranger parce que les pays étrangers c'est nul ». Dans ce cas extrême, on voit encore une fois mélangés : la notion de « l'étranger », les « préjugés », et la « classe sociale ». Le « statut ethnique » est clairement un élément clé et implicite de « la différence sociale », conjuguant statut socioéconomique, différence et infériorité. Par ailleurs, leur refus d'un « étranger » doté d'un statut social inférieur est souligné davantage par le fait que Sylvie elle-même considère que son choix de mari était peut-être « une sorte de révolte à mes parents ». Ainsi, les préjugés derrière un déséquilibre entre « statuts ethniques » qui sous-entendent statuts socioéconomiques sont raison du rejet du couple entre femme « métropolitaine » et homme « polynésien », par le biais de la stigmatisation de ce dernier et de la sanction de la femme qui l'aurait choisi.

3. « Tarzan » : un corps sauvage, exotique, érotisé

Les figures de couples interethniques vues dans un chapitre précédent relevaient majoritairement des discours des couples sur eux-mêmes. Or, dans le regard extérieur aux couples, d'autres figures de couple, telle celle de l'homme « soumis », se construisent par rapport aux couples composés d'une femme « française » et d'un homme « polynésien », dont le stigmatisme s'applique notamment à l'homme. Un premier stigmatisme concerne la réduction de l'homme à l'image racisée et érotisée de puissance corporelle et « sauvage », qui ressort

notamment quand cette représentation est juxtaposée à celle de la « Française civilisée ». Ce stigmatisme participe à l'érotisation de l'union, dont la raison d'être est ramenée à l'attraction physique à l'exclusion d'autres liens intellectuels ou sentimentaux.

Les témoignages d'une jeune femme « polynésienne » (Ninirai), que je cite souvent dans ce travail pour leur caractère explicite et idéal-typique²⁰² du regard social qui se dégage du discours, exprime ce regard qui réduit ces unions à l'attraction physique. Ayant constaté que : « tu vois beaucoup de Polynésiennes avec des étrangers, alors qu'un Polynésien, tu as du mal à le voir avec une personne autre que polynésienne », elle interroge l'intérêt pour une femme « métropolitaine » de se mettre avec un homme « polynésien », soupçonnant que la motivation devrait être liée à l'attraction physique. Elle se demande :

« qu'est-ce qui peut attirer une femme française à un homme complètement différent. Je ne sais pas, le côté exotique ? À mon avis c'est plus physique parce que je ne vois pas l'intérêt. Parce que franchement il est rare qu'une femme française dise que je vais avec un Tahitien parce que je n'aime plus les Français [...] Non, c'est vraiment [...] le côté physique et cette attirance du sauvage du Polynésien pur, et cette différence vraiment marquée ».

Puisque la catégorie du « Tahitien » est représentée comme ayant peu de qualités à part l'aspect physique, l'attraction par une « Française » pour un « Tahitien » ne pourrait être que le résultat d'une simple attirance physique ou exotique. Sa remarque rappelle celle d'une écrivaine très active dans la vie politique et sociale de Tahiti qui, lorsque j'ai évoqué mon sujet sur les couples « mixtes », se demande de ton désapprobateur à quoi pensent ces femmes qui « cherchent leur Tarzan » (fin 2005). Dépeint comme « sauvage », « exotique » ou « différent », caractérisé par ses attributs corporels et dépourvu de statut social ou d'intellect, « le Polynésien pur » est dépeint comme un conjoint inconcevable pour une « Française », qui est supposée avoir cette image du « Polynésien ».

Par ailleurs, une femme « métropolitaine », Anne-Marie, en couple avec un homme « polynésien », se plaint que certaines connaissances *popa'a* ont perçu son mari comme « le sauvage du coin », lui posant « des questions qu'on pose à un extra-terrestre ». Lucide elle-même sur la représentation dont son mari fait l'objet, elle se plaint qu'il était déshumanisé dans leur regard, et a dû leur rappeler son humanité, expliquant qu'il a tous les aspects humains comme eux, comme dormir, vivre, avoir une vie familiale. Elle témoigne lucidement

²⁰² L'idéal type, proposé par Max Weber (1996 : 412), consiste à faire « apparaître les formes les plus 'conséquentes' [...] d'un comportement pratique déductible de présupposés clairement établis ». L'objectif est de « présenter plus facilement la diversité des comportements, qui sinon est insaisissable ».

sur les stéréotypes sur les hommes « polynésiens », classés dans un rang d'humanité différent, aux rangs de « sauvage », voire « extra-terrestre ».

Néanmoins, Anne-Marie avoue qu'elle-même, elle avait perçu son futur conjoint comme représentant pour elle le « bon sauvage » : « J'avais en tête le mythe du bon sauvage qu'on peut avoir en Occident. Et à ce titre, je l'ai rencontré. Donc magnifique, grand, fort, guerrier, fier, noble, [...] très beau ». Les représentations d'une force physique et d'une violence innée, associées à cette catégorie, se décèlent à travers l'image du « guerrier ». Une autre femme « métropolitaine » (Christine), également en couple avec son conjoint « polynésien » depuis plus de dix ans, caractérise similairement son mari d'exotique, disant « Moi, j'aime l'exotisme, je n'y peux rien ». Dans ces cas, les représentations ethniques genrées des hommes « polynésiens » s'inscrivent dans une altérité aigue d'« exotisme » et des mythes de longue date de l'Autre ethnicisé. En outre, ces représentations polynésiennes masculines se centrent encore une fois sur le corps.

Un autre témoignage (Heiri) fait état du regard dévalorisant et érotisé porté sur son couple, s'appuyant sur des anecdotes sur des interactions sociales.

« Il y en a toujours qui sont contre. Qu'un Tahitien reste avec une Française [...] ça se voit. Ou sinon quand ils te parlent, tu as l'impression que pour eux la Française qui reste avec un Tahitien ce n'est pas par amour, c'est pour venir coucher avec des Tahitiens, point final. Mais bon, faire cette réflexion là, c'est des militaires, des militaires français. Ils viennent dire, 'alors la petite Française, elle est bonne?' Je dis, 'Là tu parles de ma femme [...] ' [...] 'Ah bon ? C'est ta femme ?' »

On constate une érotisation de l'union, « la Française » étant représentée comme dépersonnalisant « un Tahitien », le considérant un simple objet de désir. Par le même biais, cette configuration d'union, qui surprend (« Ah bon ? »), est représentée comme privée de liens sentimentaux ou intellectuels. Représenté comme étant un « corps sauvage » ou un « corps érotique » aux yeux de la « Française », la figure du « Tahitien » est infériorisée par cette négation d'humanité qui passe par la sur-sexualisation. L'union avec une « Française » est par le même biais socialement sanctionnée et stigmatisée, dans un contrôle social de ces deux catégories ethniques genrées.

4. Interdire les « Françaises » aux « Tahitiens »

De multiples sanctions semblent toucher à cette configuration de couple, autant à travers les représentations stigmatisantes qu'à travers des interactions sociales qui visent à faire comprendre aux membres du couple que leur union est socialement déviante, et que le

conjoint « tahitien » ne devrait pas être en couple avec la conjointe « française ». C'est en effet pour les hommes tahitiens en particulier que l'union interethnique semble être interprétée comme une transgression.

Une femme « métropolitaine » (Micheline) raconte par exemple la réaction négative de son ex-compagnon lors qu'il entend qu'elle sorte avec « un Polynésien ». Elle raconte, « Il m'a fait comprendre, que fais-tu avec un Polynésien? Il [...] ne comprenait pas. Il disait non, tu ne devrais pas être avec un Polynésien ». Il lui fait ainsi comprendre que ce n'était pas un conjoint acceptable pour elle. Du côté d'un conjoint « tahitien » (Thomas), il s'inquiète du regard social porté sur sa propre légitimité d'être avec « une Française ». Sa femme raconte qu'au début de leur relation dix ans auparavant, il « disait tout le temps [...] 'oh là là, ils se disent, qu'est-ce qu'il fout ce Tahitien avec une Française' » Son inquiétude marque la perception d'un interdit social ou d'inaccessibilité des « Françaises » pour les « Tahitiens ».

Dans une anecdote, un homme (Heiri) raconte comment il a « eu à faire à un docteur français », un « médecin d'ici », qui a tenu des propos contre la mixité conjugale lors d'une soirée. Or, le conjoint « tahitien » et non pas sa femme *popa'a* s'est senti visé par les propos, « pour ma couleur de peau et ma race ». Il l'a attribué à la « jalousie [...] raciste » de cet homme « français », qui ne souhaitait pas voir les femmes « françaises » partir avec quelqu'un de sa « race ». Il raconte :

« je pense qu'il y avait de la jalousie, et je pense qu'il était un raciste aussi, parce qu'il ne me parlait jamais. [...] Il a commencé à dire, qu'on ne devrait pas se mélanger, que c'était pour ça que ça faisait des gens méchants. Et il prenait l'exemple sur les chiens. [...] mais comme on était le seul couple interethnique à la soirée, je me sentais un peu visé. [...] comme il insistait, donc j'ai commencé à dire, 'si tu dis tout ça, je pense que c'est par rapport à moi [...]. Si tu mets la mauvaise ambiance pour ma couleur de peau et ma race [...] je préfère m'en aller [...]' »

Même si les propos ne visait pas directement cette configuration de mixité, entre un homme « polynésien » et une femme *popa'a*, on peut remarquer que de telles attitudes n'ont pas été rencontrées chez les couples composés d'homme *popa'a* et de femme « polynésienne ». Par ailleurs, les propos proviennent d'un homme « français » et dans le cadre d'une « jalousie » « raciste ». Ainsi, on peut se demander si la disponibilité sexuelle des femmes « françaises », en l'occurrence, par rapport aux hommes « français » est en jeu. Dans tous les cas, l'effet de ces propos était de stigmatiser ces unions, en infériorisant et déshumanisant ses partenaires (« il prenait l'exemple sur les chiens »), et de ce fait de tenter d'exercer un pouvoir de contrôle

sur les deux catégories concernées par les propos « jaloux » et « raciste » : des femmes et des hommes racisés.

B. Sanctions sociales de la déviance : soupçons, surprise, rejet

Même si les représentations stigmatisantes se concentrent prioritairement sur l'homme « Tahitien » lorsque ce dernier est en couple avec une « Française », les sanctions sociales contre ce type d'union visent les deux conjoints. Ce qui « pose problème » est précisément l'union de ces deux figures du genre ethnicisé que sont la « Française » et le « Polynésien ». Nous verrons ici, en premier lieu, comment les femmes « françaises » font parfois l'objet de soupçons ou de mises à l'écart de la part de leur belle-famille. Nous verrons ensuite comment ces couples en grande majorité se disent être considérés comme « différents », provoquant surprise ou commentaires. Enfin, nous verrons les sanctions sociales contre ces couples, de la part des entourages familiaux et sociaux, qui découragent l'union en rejetant le choix du conjoint de la part du membre de leur groupe ou famille.

1. Soupçons à l'égard de la conjointe « étrangère »

Les représentations qui stigmatisent les hommes « polynésiens » en couple avec une femme « française » vont de pair avec des soupçons et des représentations négatives des femmes « françaises », notamment de la part de la famille « polynésienne ». Elles sont, d'une part, parfois dépeintes comme des « étrangères », catégorisées comme extérieures, non pas accueillies comme membre du *in-group*. D'autre part, elles sont soupçonnées de vouloir profiter notamment de l'héritage des terres, des biens qui sont fort limités en Polynésie française. Ainsi, le discours stigmatisant les couples spécifiquement composés d'un homme de la Polynésie française et d'une femme de la France métropolitaine souffrent de représentations qui stigmatisent les deux partenaires du couple, et donc de sanctions de toutes parts contre cette configuration de couple. Quoique les sanctions et les stigmatisations varient d'une famille à une autre, nous avons vu que les couples entre un homme « polynésien » et une femme « métropolitaine » subissent plutôt régulièrement un rejet de leur union, alors que l'autre configuration ethnique genrée des unions interethniques a rarement fait état de non acceptation. Nous verrons ici comment la conjointe « française » est parfois considérée comme une conjointe inacceptable : une « étrangère » et, comme nous verrons ci-dessous, une « profiteuse » potentielle et soupçonnable.

La « Française étrangère »

Plusieurs femmes « métropolitaines » se plaignent que la belle famille « polynésienne » les traite ou les considère comme « étrangères » ou, tout simplement, ne les accepte pas. Christine raconte le rejet qu'elle a ressenti à son arrivée depuis la France métropolitaine, 25 ans auparavant, avec son futur mari qu'elle y a rencontré lors qu'il y travaillait en tant que gendarme. Elle dit, « je n'ai pas été accepté par ma belle-famille. En tant que Métropolitaine », ce qu'elle attribue au fait qu'elle serait « la première » des « Métropolitaines » dans la famille. Elle raconte que :

« ça allait de ne pas mettre mon assiette à table pour ne pas que je mange jusqu'à la dispute où il fallait m'envoyer en France [...] on ne me connaissait pas et on m'avait déjà jugée; j'étais une étrangère [...] Alors c'est un peu marrant : ici, on dit que la vie de famille est très, très développée. Mais elle est développée 'entre nous'. Dès qu'il y a une étrangère, en fait, non. »

Les rapports « nous »/ « eux » sont clairement posés, et le statut d'« étrangère » serait ce qui fonde le rejet. On peut souligner ses propos que ce statut, imposé par la famille de son mari, s'applique spécifiquement à une « étrangère » et non pas à « l'étranger » masculin. Son mari conforte cette idée, avançant que sa mère, « raciste », ne souhaite pas que ses fils restent avec une « étrangère » - « pas de Blanche ou d'étrangère », même si, à la question de ce qu'elle souhaitait pour ses filles, il répond que c'est pareil, « ses filles doivent rester avec des Tahitiens ». Néanmoins, l'union avec « une femme popa'a » semble se présenter comme une transgression de frontières entre « nous » et « eux », même les enfants n'étant pas acceptés par la suite : « quand ils voient les enfants, c'est comme si ils voyaient ma femme ».

Un même marquage de frontières « nous »/ « eux », ou membre du *in-group* versus « étrangère », se constate dans plusieurs témoignages. Un conjoint « tahitien » (Heiri) raconte par exemple comment sa mère et sœur, en rencontrant sa future femme, lui avaient dit simplement, « tu aimes bien les étrangères ». Une autre belle-mère qui se dit « polynésienne » avoue à sa belle-fille (Corinne) avoir eu une réaction un peu plus prononcée quand elle a rencontré la femme *popa'a* de son fils. Elle aurait dit à son fils : « pourquoi tu n'as pas fréquenté quelqu'un comme nous ? ». Corinne relate que sa belle-mère aurait pensé que, comme une autre « Popa'a, qui était avec son frère » et qui « est carrément partie en France avec l'enfant sans prévenir personne », que elle aussi elle allait « engendrer un problème ». Les différences perçues sont dans ce cas alourdies par les différences en origine régionale, une femme provenant d'un lieu lointain traduisant une possible perte de vue des petits enfants et donc de la descendance familiale. Néanmoins, le fait qu'elle ne soit pas « comme nous »,

qu'elle ne soit issue ni « de la même éducation », ni du « même lieu », sont décrits comme source d'appréhension pour ce couple interethnique, de peur de mésentente, d'incompréhension ou de problème, alors que les couples dont l'homme est « métropolitain » et la femme « polynésienne » n'ont pas fait état de telles appréhensions.

La « Française profiteuse »

En plus d'être construites comme « étrangères », certaines des femmes « françaises » en couple avec un « Tahitien » se sentent également vues comme profiteuses potentielles. Plusieurs femmes évoquent le fait que la famille s'inquiète que l'on s'empare de leurs terres. Cette méfiance fait écho à celle qui se manifeste dans l'arène politique à l'égard des étrangers. Oscar Temaru, leader du parti indépendantiste, a déclaré dans les années 1990 que « les nouveaux envahisseurs européens prennent nos emplois, achètent nos terres, prennent nos femmes »²⁰³. Et Gaston Flosse, autonomiste et président du gouvernement territorial pendant de nombreuses années, avait inclus dans sa proposition de création d'une « citoyenneté polynésienne » des privilèges en matière d'achat foncier, afin de protéger les terres en sélectionnant leurs propriétaires potentiels (Flosse 1998). Le foncier comme objet de discussions politiques provient du fait que, d'une part, les terres sont l'objet de maints litiges familiaux en raison d'un manque de cadastre complet et l'indivision dont les successions se basent sur des codes coutumiers et français et, d'autre part, leur mises sur le marché économique capitaliste, et de ce fait une certaine distribution selon la richesse en capital économique.

En matière d'importance des terres comme élément d'identité ou de traditions polynésiennes, les anthropologues Jean-François Baré et Serge Tcherkézoff, à Tahiti et à Samoa, confirment que « la terre devient source d'identité » (Grepin 1995 : 25). D'autres affirment que « Terre et Nom sont deux valeurs, fondements de la société polynésienne, deux biens liés qui se transmettent ensemble » (Vaimeho-Peua 2001 : 125). Depuis Moerenhout en 1837, qui a remarqué la valeur de la terre dans l'organisation et les valeurs sociales polynésienne, la valeur de la terre y est reconnue comme telle, dans des études anthropologiques (Panoff 1970) jusqu'aux réunions, colloques et diplômes contemporains²⁰⁴.

²⁰³ Christine Bourne, *La Dépêche de Tahiti*, 2 septembre 1997, cité par B. Saura, 2004a, p.33.

²⁰⁴ Le colloque « Le foncier en Polynésie française - Comment réconcilier pratiques, légalité et légitimité? », Papeete, Sous la direction scientifique de Tamatoa Bambridge, CNRS, le 8-11 octobre 2008, URL : <http://foncierpolynesie2008.blogspot.com>, consulté le 8-6-2010. Par ailleurs, l'Université de la Polynésie Française a ouvert un diplôme d'université : « Le droit de la terre en Polynésie française », URL : <http://www.upf.pf/Diplome-d-universite-Le-droit-de.html>, consulté le 17-7-2010.

Connaissant ces enjeux, on peut mieux évaluer ce que peuvent représenter des personnes construites comme « étrangères » et également en position d'obtenir des terres, ce qui se traduit par moins de terres pour les futures générations « polynésiennes ». Bruno Saura (2004a : 23) écrit que même, généralement, « les Français sont souvent vus par les Tahitiens comme des gens qui viennent s'emparer de leurs terres ». Quoique ce souci, en matière d'héritage par le mariage peut toucher à tous les couples (une femme dont le conjoint est « métropolitain » explique par exemple que sa famille préfère qu'ils ne se marient pas pour cette raison), ces soupçons semblent se concentrer en particulier sur des femmes « françaises » en union avec un homme « polynésien ». Elles suscitent des soupçons : si les « Tahitiens » ont toutes les caractéristiques de conjoints indésirables, que font ces femmes avec des conjoints « tahitiens » ? Si ce n'est pas parce qu'elle cherche « son Tarzan », comme l'avait avancé une femme qui se dit « polynésienne », peut-être s'agirait-il d'intérêts économiques et fonciers ? Ce genre de questions semble faire reposer un surpoids de soupçons sur la femme « française » impliquée dans ce type d'union.

Dans un exemple explicite, une femme « métropolitaine », Christine, raconte qu'alors que sa belle-mère entretenait de bonnes relations avec des locataires « métropolitains », elle continuait à refuser le mariage de son fils avec une « Métropolitaine ». Elle explique, en relatant une conversation avec un des locataires de sa belle-mère, comment sa position à elle est construite par sa belle-mère comme menaçante :

« 'toi, tu lui rapportes quelque chose. Moi je ne rapporte pas de sous. A la limite je viens prendre' [...] ils ont dit, si vous allez au mariage, on vous fera déshériter. [...] comme ils ont tous des terrains et tout, forcément [...] je suis avec lui pour ses terrains. Mais bon, comme je l'ai dit, je ne les ai toujours pas trouvés les terrains. Tout de suite, tout de suite, forcément [on m'a accusé de cela]. »

Le refus de leur mariage, auxquels ses beaux-parents ont refusé d'assister, semble s'ancrer en partie dans cette menace que représenterait la belle-fille « métropolitaine », la peur de voir des terres familiales – seule ressource matérielle de la famille – tomber dans les mains d'une « étrangère ».

2. Des couples « différents », « surprenants »

Même lorsqu'ils ne font pas l'objet de sanctions, les unions entre un homme considéré « tahitien » et une femme considérée *popa'a* suscitent d'autres réactions, dont la surprise. La rareté, le tabou ou l'impossibilité d'une telle configuration d'union entre ces deux catégories sociales font que leur existence provoque des remarques et des réactions particulières. Ce sont

les partenaires des couples eux-mêmes qui relatent ces réactions sociales, le plus souvent avec une tonalité de mécontentement du fait que leur union est considérée comme « différente », déviante ou surprenante.

Couples « différents »

Une femme « métropolitaine », Mélanie, se plaint par exemple du regard désapprobateur sur son couple. Alors qu'elle parle de gens qui « s'interrogent », elle associe ce fait de se faire remarquer au sentiment d'être « pas bien vus de l'extérieur ». Elle dit :

« Le mariage, c'est un peu ça [...] tu as tendance à te replier. Et nous d'autant plus qu'on se sentait pas bien vus de l'extérieur. Quand on va faire des courses, on ne passe pas inaperçus. On continue à nous regarder. On n'a pas besoin d'être détective pour voir que les gens s'interrogent. Peut-être si j'étais française plus tahitienne. Parce qu'en plus je ne suis pas du tout tahitienne dans mon comportement. Je ne m'habille pas en *Reo*²⁰⁵ ; on ne peut que remarquer qu'il est avec une Française ».

Les différences sociales entre les partenaires sont d'autant plus remarquées dans le monde social que son statut socioprofessionnel supérieur et ses 20 ans de plus en âge, commentés par leur entourage social, viennent s'y rajouter. Elle souligne comment son comportement et ses vêtements viennent symboliquement conforter son appartenance, et aggraver le regard désapprobateur contre leur union, considérée négativement comme « différente ».

Par ailleurs, le rejet et la surprise dans le regard social, porté sur son union, sont également ressentis par Mélanie lorsqu'elle prononce son nom de famille polynésien, adopté lors de leur mariage. Elle en dit, « ça a beau faire 10 ans, quand je le dis le nom, les gens font 'tic' [...] j'ai toujours l'impression soit que je ne le prononce pas bien, soit que c'est eux qui se disent : on n'a pas dû comprendre, ce n'est pas normal qu'elle s'appelle comme ça ». Ainsi, le port du nom polynésien, qui peut être source d'appartenance légitime à la société tahitienne dans d'autres contextes, est dans ce cas une source de déstabilisation et de gêne en raison du regard surpris ou désapprobateur porté sur leur union.

Corinne, une autre femme « française » mais qui a le même âge que son compagnon « tahitien », et qui est arrivée lors de ses études universitaires, rapporte également que les différences entre elle et son compagnon ne passaient pas inaperçues dans la fac, où le jeune couple s'est rencontré. Leur union suscitait des réactions chez ses condisciples « polynésiennes » et des réflexions comme : « tu es blanche par rapport à lui », puisqu'« à

²⁰⁵ *Reo* veut dire « langue » en tahitien, ce qui est révélateur de son décalage avec les usages du pays. Comme on entend fréquemment *reo maohi*, « langue polynésienne », elle a dû vouloir dire plutôt *ma'ohi*.

notre époque il n'y avait pas beaucoup de couples interethniques à l'université dans ce sens là, l'homme polynésien et la femme popa'a ». Ces réactions, même si elle les minimise (« ce n'était pas méchant ») n'en ont pas moins contribué à rendre les différences saillantes aux yeux du couple lui-même. Les deux conjoints les perçoivent d'une manière négative, Thomas s'étant inquiété que l'on se demande ce qu'il « fout [...] avec une Française », et Corinne se sentant blessée que l'on juge leur couple comme différent.

D'autres couples constatent également qu'il y a « des gens qui nous regardent », Heiri précisant que ce serait notamment quand ils sortent dîner. Il en déduit que « ça doit être différent, un Tahitien avec une autre fille », faisant allusion à la prescription sociale d'endogamie et aux injonctions constatées plus haut selon lesquelles les « Françaises » seraient tabou pour « un garçon comme [lui] » (Heiri). En deuxième lieu, ce regard semble être ressenti comme un contrôle social, faisant que sa femme, Dina, agit en fonction de ce regard. Tandis qu'il dit pour sa part ne pas trop « faire attention », il a par contre le sentiment que sa femme se comporterait « par rapport au regard des autres », ce qu'il illustre par le fait que pendant un dîner d'amoureux au restaurant, elle lui aurait donné un coup de pied quand il a léché son couteau. En rappelant son conjoint à des manières de tables françaises, considérées être celles les plus appropriées dans le contexte d'un restaurant, Dina a une réaction qui prend en compte tout à la fois : la supposition que leur couple est soumis à un regard social qui juge leur « différence » ; le fait que ce regard porte notamment sur les manières de table du conjoint « tahitien », qui risque de ne pas être considéré « à sa place »²⁰⁶ ; et l'idée, développée dans un chapitre précédent, qu'il incombe la conjointe « française » de jouer son rôle d'éducatrice, censée rappeler à l'ordre son conjoint lorsqu'il déroge aux codes sociaux dominants.

Réaction de « surprise »

La surprise est une réaction répandue face à ce type de couple interethnique. Manea décrit l'étonnement de sa famille de voir que sa copine était « une Popa'a ». Il raconte que lors de la présentation à ses parents, ses sœurs et ses frères, « ils ont eu une réaction un peu [*fait expression de surprise*], le fait que c'est une - comment on appelle - une Popa'a ». La réaction d'étonnement dans ce cas n'a pas impliqué le rejet de l'union par la famille, qui a accueilli la femme « française » avec le sourire et porté sur elle un regard tout de même

²⁰⁶ Je fais référence au « *sense of place* » développé par Bourdieu (1979 : 549) mais qui est en référence aux normes intériorisées de l'individu vis-à-vis de sa position sociale dans la société lors de contextes sociaux spécifiques.

« positif ». Il n'empêche que cette configuration de couple paraît incongrue, même si cette incongruité n'est pas toujours négativement appréciée.

La surprise est également exprimée par la famille parisienne d'une femme « métropolitaine », Delphine, qui dit, « ils étaient surpris quand je leur ai dit que, voilà je suis avec un Tahitien ». Outre leur surprise, ils expriment une certaine réticence et une peur, « parce que c'était loin, ce n'était pas la France ». Leur réticence à voir leur fille se mettre en couple avec un homme « étranger », est présentée par eux-mêmes comme une anticipation d'un prévisible « choc des cultures » inévitable entre des conjoints de culture et d'origine différente. Pour exprimer ses inquiétudes sur ce mariage, l'un de ses frères évoque l'Afrique, symbolisant une distance culturelle. Il lui aurait dit, « fais attention, j'ai des collègues qui sont partis en Afrique et quand ils sont revenus ils étaient déprimés, ils pétaient un plomb, fais attention ».

3. Boycotts de mariage et rejet familial

La déconsidération sociale des unions entre un homme considéré « polynésien » et une femme considérée *papa'a* étant renforcée par grand nombre des familles des conjoints, plusieurs de ces époux se sont plaints d'un rejet formalisé et parfois prolongé de leur union. Certaines familles ont choisi, par exemple, de ne pas assister au mariage du couple. Des époux ont fait état de ces sanctions familiales envers leurs mariages autant du côté « métropolitain » (Leslie/ Donald, Sylvie/ Keta, Anne-Marie/ Teva) que du côté « polynésien » (Christine/ George, Moana/ Marine). Nous verrons ici quelques témoignages sur la façon dont la famille a tenté, avec des arguments multiples, d'exercer un contrôle social ou des sanctions à l'égard de ces couples.

Une femme « métropolitaine », Christine, raconte l'annonce de leur décision de se marier aux parents de son conjoint « tahitien », George. Selon elle, les parents se sont exprimés explicitement contre « le couple interethnique », et l'ont fermement rejetée comme « une sale Française ». Elle raconte :

« on s'est dit, les premières personnes à qui on va dire pour le mariage, on va dire à tes parents [...] Donc on s'est présenté chez mes beaux-parents, ma belle-mère s'est renfermée dans une pièce, elle a refusé de nous voir, donc on n'a rien dit [...] On est revenu le lendemain, [...] elle a refusé de nous parler. Donc là, on a expliqué. Et je trouve que George, quand on s'est rencontré il venait d'avoir un enfant; il n'a jamais vécu avec la personne, une Tahitienne, et donc mon beau-père pendant une heure, deux heures était là à démontrer que le couple interethnique ça ne marcherait pas parce qu'on

est de cultures différentes. Et alors, là, je n'ai pas pu m'empêcher de lui dire, 'alors pourquoi ton fils ne part pas avec la mère de son gamin? Elle est tahitienne. Parce que si avec une Française ça ne devrait pas marcher, avec une Tahitienne ça devrait marcher. Or, il ne veut pas, donc'. Et donc ils n'ont pas voulu au mariage [...] Ils n'acceptaient pas parce que j'étais une sale Française. »

Cette anecdote fait état d'une situation parmi les plus extrêmes des personnes interviewées.

Le refus de ce type de couple au sein d'une famille peut prendre une forme plus ou moins flagrante ou subtile. Dans le cas de Lilou, arrivée à l'île jumelle de Tahiti, Moorea, six ans auparavant, et installée avec son futur mari, qui se revendique comme « tahitien », un rejet s'est fait de façon plus progressive. Elle explique comment les relations avec sa belle-famille se sont dégradées après la naissance de sa fille. Elle s'est sentie « envahie », mais aussi mise à l'écart en raison de la barrière de la langue. Dans un deuxième temps, elle explique que « quand ça a pété », autant de son côté que de l'autre, elle s'est sentie visée par rapport à son origine. Elle dit, « je me suis entendue dire des choses assez horribles [...] Je suis un Popa'a. Comme le papa de Tevai est popa'a aussi, je me suis dit, je dois payer les pots cassés ». Elle enchaîne avec, dans un troisième temps, les critiques de leur couple et de son mari de la part de sa mère à lui :

« on devait avoir des problèmes de couple. Ils disaient 'oui, vous devez avoir des problèmes tous les deux', et je disais, 'non on n'a pas de problème'. [...] la maman a même dit devant ses fils qu'avec les garçons elle n'avait que des problèmes [...] Qu'ils étaient des riens [...] c'est la méchanceté gratuite ».

En considérant ces trois niveaux de l'anecdote, on peut remarquer, d'une part, que quand les relations se passaient mal, les paroles dévalorisantes qui lui ont été adressées sont liées à son origine, au fait d'être « popa'a ». L'interprétation ethnoculturaliste fournit une explication toute prête à la mésentente conjugale. On est alors rappelé l'interprétation des différences dans les « couples mixtes » en Suisse. Jean-Luc Alber (2000 : 133) écrit à ce sujet que des « différences de comportements » entre conjoints sont facilement mis « sur le compte de l'appartenance culturelle ». L'explication des comportements ou des personnalités par des différences ethnoculturelles sera analysée dans un chapitre suivant.

D'autre part, selon l'extrait précédent, les deux partenaires du couple sont mis en cause, les deux étant considérés source de « problèmes ». Ceci indique que l'alliance est réprouvée par la famille, autant pour l'appartenance ethnique de Lilou, considérée *popa'a*, que pour le « mauvais » choix du fils ; ses fils (« des riens ») semblent renvoyés aux stéréotypes négatifs associés à la catégorie genrée d'homme « polynésien ».

Sylvie, quant à elle, n'a pas été ouvertement rejetée par sa belle-famille aux Marquises, chez qui elle a vécu la première année avant son mariage, mais elle dit ne jamais s'être sentie bien acceptée. Elle cite « sa différence, de culture » comme raison probable d'une « jalousie » souvent ressentie de leur part. Le fait qu'il n'y a pas eu « l'accueil à la tahitienne » est fourni comme un des exemples de leur rejet, même si cette attente d'accueil chaleureux provient possiblement des mythes de Tahiti. De toute manière, elle cite son appartenance ethnoculturelle – son altérité – comme raison de certaines réactions négatives à son égard, ainsi que d'une mésentente peut-être mutuelle basée sur des représentations ethnoculturelles. Quant à son mari, même s'il minimise le rejet sporadique de Sylvie de la part de son père, qui l'incitait à « changer de femme », en attribuant ce rejet à l'alcoolisme, il s'est néanmoins abstenu d'inviter ses parents à leur mariage.

Des sanctions envers cette configuration de couple interethnique, dont l'altérité entre conjoints est souvent perçue comme trop aigüe, sont également exercées par des familles « métropolitaines ». Plusieurs de ces exemples ont déjà été évoqués antérieurement, dans une discussion concernant le rejet des conjoints « tahitiens » en raison de leur « statut » : statut social, catégorie socioprofessionnelle ou milieu social, en dépit de la réalité de telles différences entre les deux conjoints. Ceci nous avait amené à voir que les différences en statuts semblaient concerner notamment des différences entre « statuts ethniques ». Or, un des mariages était également boycotté en raison des religions, « parce qu'on ne pouvait pas faire de mariage catholique » (Donald). Même si les arguments et les justifications semblent varier d'un couple à un autre, ce n'est que dans cette configuration de couple que les familles ont refusé l'union ou imposé aux conjoints ce que l'on pourrait appeler des sanctions sociales.

4. Quelques conclusions : autonomie féminine, domination masculine et « statut ethnique »

Une femme « métropolitaine », Micheline, reconnaît que les couples semblables au sien, entre « Française » et « Tahitien », sont rares, même si elle pense qu'ils seront plus nombreux à l'avenir. Son explication est révélatrice, et fait état des barrières sociales qui peuvent s'imposer aux femmes « françaises » dans leurs choix de conjoint, et des rapports sociaux de pouvoir imbriquant le genre et les appartenances ethniques. Elle dit :

« je pense que c'est un changement de la société qui veut ça. Maintenant les femmes sont indépendantes [...] Maintenant qu'on est indépendant, si on a envie d'être avec quelqu'un et qu'il n'a pas la même culture que nous [on peut] »

On peut faire un parallèle avec les résultats de Michel Bozon (1990) concernant les écarts d'âge et le choix du conjoint ; plus les femmes gagnent en autonomie, moins elles attendent une supériorité en âge ou en statut socioéconomique chez leur conjoint. A entendre la raison fournie par Micheline sur la plus ou moins grande liberté pour les femmes de choisir des unions intergroupes il semble que la même règle trouvée par Michel Bozon s'applique à ces unions. En effet, plus les femmes ont de l'autonomie – acquise par âge, la catégorie socioprofessionnelle, le statut socioéconomique – plus elles sont libres d'accepter un « statut ethnique » moins porteur de statut social. Comme l'a écrit Michel Bozon, les femmes dont le statut social est déjà stable et confortable « n'attendent plus de leur futur conjoint qu'il leur fournisse une identité sociale » (Bozon 1990b : 600).

L'incompatibilité perçue entre conjoints semble apparaître notamment quand le « statut ethnique » de la conjointe est supérieur à celui du conjoint. Ceci indique que, dans les rapports sociaux de pouvoir, l'ethnicité prime sur le genre dans la perception de statut social, puisque le statut d'une femme « française » est perçu comme supérieur à celui d'un homme « polynésien », ce dernier étant « accablé de tous les maux »²⁰⁷ selon les représentations constatées au cours de ce travail. Ces stigmatisations des hommes « polynésiens », qui sont spécifiquement érotisés, altérisés ainsi que infériorisés en termes de statut ou pouvoir social, notamment lorsqu'il s'agit d'une union avec une « Française », participent à marginaliser ce type d'union et à limiter leur existence, déjà faible par rapport aux couples interethniques entre hommes « métropolitains » et femmes « polynésiennes ». Les sanctions sociales, exercées par les entourages autant sociaux que familiaux, participent également à ce contrôle social et cette stigmatisation. Elles reflètent l'ordre de supériorité masculine en termes de statut dans le couple, qui proscriit les unions où le statut de l'homme est inférieur à celui de la femme. En même temps que les sanctions participent ainsi à renforcer la supériorité en statut des hommes au foyer domestique, elles participent à reproduire et à conforter les « statuts ethniques » qui influencent l'acceptabilité des conjoints selon leur appartenance ethnique.

Chapitre 9 : Mécanismes de la catégorisation ethnique : naturalisation, hiérarchisation

Loin d'être un lieu d'effacement des frontières ethniques dans un métissage idéal et mythique, dont ils sont souvent pris pour emblème, les couples interethniques à Tahiti et les

²⁰⁷ Bernard Rigo, cité par Dominique Morvan, 2000, p.38.

représentations qu'on s'en fait participent au compartimentage (la division et différenciation par catégorisation), à la naturalisation et à la hiérarchisation des catégories ethniques, processus qui seront présentés dans ce chapitre. Il s'agit de différenciations ethniques et processus d'infériorisation transversaux, qui ne sont pas nécessairement dépendants du genre. Dans un premier temps, les catégories de la différence sont employées dans la négociation des identités et dans l'élaboration des interprétations et choix dans la vie familiale. Cette production de la différence se fait souvent d'une manière racisante²⁰⁸ – en naturalisant des différences entre catégorisations de groupe, les attribuant à des différences considérées comme innées, « naturelles », génétiques et repérables dans le corps.

Les processus observés au sein des couples interethniques évoquent en effet l'« idéologie raciste » analysée notamment par Colette Guillaumin (1972). Selon Albert Memmi, écrivant notamment par rapport aux processus de racisme en Tunisie coloniale, le racisme se développe en trois étapes. Des différences sont (1) mises en évidence, (2) valorisées au profit du colonisateur et au détriment du colonisé, et ensuite (3) affirmées être vraies à travers l'action ou le discours (cf. Costantini 2006 : 203). Pierre-André Taguieff (1988), s'inspirant en partie de Memmi, sépare ces trois étapes en trois niveaux : (1) le préjugé, qui relève des perceptions ; (2) la discrimination, qui comprend la séparation et la hiérarchisation ; et (3) le racisme, qui relève de l'idéologie. Jean-Luc Bonniol (2007) développe davantage ce premier concept, explicitant que le simple stéréotype se différencie du « véritable préjugé » dans le fait que ce dernier, qu'il établit comme un stade approfondi, est « efficace dans la structuration des rapports sociaux ». Le préjugé exprime donc une différenciation saillante dans les interactions et rapports sociaux sans pour autant impliquer nécessairement, à ce stade, une hiérarchisation.

De manière similaire, les processus identifiés dans le discours des personnes interviewées évoquent ces étapes. Nous verrons la naturalisation de différences ethniques, qui implique une hiérarchisation de celles-ci, puisqu'appliquée différemment selon les catégories ethniques. Nous verrons ensuite les mécanismes de cette hiérarchisation discursive, que l'on appelle une « idéologie raciste », qui s'appuient sur des termes d'« évolution » ou de « modernité », suivi par les témoignages des hiérarchisations, en termes de comportements « coloniaux » ou de « complexes d'infériorité ». Enfin, nous verrons comment la langue

²⁰⁸ « Le procès de racisation » implique « la radicalisation de la différence » (Guillaumin 1972 : 64) et renvoie à « une 'nature' essentiellement différente et inférieure » (De Rudder 1990 : 8). Selon Jean-Luc Primon (2007), il s'agit d'un processus de catégorisation de groupes qui s'appuie sur des facteurs phénotypiques ou biologiques, non pas très différent du processus quasi-identique d'« ethnicisation », qui s'appuie plutôt sur des facteurs culturels ou d'origine.

s'emploie symboliquement dans cette structuration des rapports sociaux, étant employé pour moduler les frontières des appartenances ethniques et ensuite pour valoriser ou dévaloriser ces dernières, et étant un enjeu de « luttes identitaire » par rapport à la transmission aux enfants.

A. Métissage ou compartimentage ?²⁰⁹ La « naturalisation » de différences ethniques au cœur des familles

Quoique se dévoilant simultanément ambigües et malléables, les frontières ethniques et les catégories qu'elles séparent sont discursivement délinéées au sein de leur unité familiale. Ces différences sont mises en évidence, toute au long des discours, comme facteurs saillants et centraux pour l'interprétation des interactions et rapports sociaux. Les processus de « naturalisation » des différences fait partie de cette étape dans les processus de racisme, celui du préjugé, qui structure les rapports sociaux. Or, les différences comme biologiques, « naturelles », et déterminant des comportements s'appliquent notamment aux catégories de « Polynésiens ». Lors des entretiens, on parle par exemple de « côté polynésien » ou de « sang polynésien », qui auraient un rôle déterminant dans le comportement ou la manière d'être de l'individu. Ces différenciations entre catégories ethniques essentialisées et inégales seront mis en exergue, de la différenciation ethnique et la naturalisation des différences à la notion de « nature » attribuée aux catégories « polynésiennes ».

1. « Frontières » ethniques entre parents et enfants

Les frontières ethniques sont (re)produites et négociées en permanence, que ce soit entre les époux eux-mêmes ou par rapport à leurs enfants. Il s'agit d'une forte tendance, comme chez des « couples mixtes » en Suisse, à mettre « les différences de comportements expérimentés dans leur vie de couple sur le compte de l'appartenance culturelle respective des conjoints » (Alber 2000 : 133), ou plus précisément sur le compte de différences ethniques voire naturelles. Le mari de Marina évoque à un moment donné, par exemple la façon de Jean de s'adresser à elle-même et ses enfants : « Il nous le dit souvent. 'Ah, vous, les Polynésiens' ». Quand je lui demande d'explicitier à qui il faisait référence dans ces énonciations de « nous » et « vous », elle répond simplement : « moi, et les enfants ». Jean, comme Marina

²⁰⁹ Ce sous-titre s'inspire du titre de chapitre par Didier De Robillard (1991) : « Le français à l'Ile Maurice : outil du métissage ou du compartimentage ? », dans lequel il souligne l'emploi stratégique de la langue en termes d'appartenance ethnique et de quête de statut. Des symboles d'appartenance dans cette étude sont, de la même manière, employés dans le dessein de frontières et la négociation d'identités ethniques.

qui n'est pas surprise par cette catégorisation, considère que leurs enfants appartiennent à une autre catégorie ethnique que lui ; il les assigne à la même catégorie que leur mère. Le « métissage » des catégories ethniques qu'aurait pu produire leur union semblerait donc nul, et les divisions ethniques ici se dessinent entre Jean et la reste de sa famille, malgré les liens parentaux qui pourraient lier autant la mère que le père à leurs enfants.

Un autre couple distribue les deux catégories ethniques qui s'appliquent à eux-mêmes à leurs deux fils, qu'ils catégorisent différemment selon leur physique et leur personnalité. Olivier, qui se dit *popa'a*, explique que son fils, malgré son prénom tahitien, lui ressemble : « c'est plutôt un Popa'a. Il est petit, frêle ». Il soulève, en contraste, ce qu'il considère être un paradoxe : le fait que l'autre fils, à qui ils avaient donné un prénom français : « c'est un Tahitien. C'est un [*fait geste de costaud*]. La nature n'a pas suivi [...] Il a tout de suite pris les habitudes locales : trainer les pieds [...] tu vois comment ils sont. [...] on sent dans [lui] un véritable naturel. Il ne copie pas ; c'est vraiment naturel ». On voit dans cet extrait plusieurs éléments du processus de naturalisation de différences ethniques. Tout d'abord, les caractéristiques considérées propre aux deux catégories ethniques se révèlent, étant caractérisées par la puissance du corps et par les façons de se tenir. Deuxièmement, lorsqu'il s'agit de caractéristiques de son fils « tahitien », il les attribue à « la nature », comme ayant une source innée et héritée, « naturelle ». Enfin, cette catégorie de « tahitien » est considérée « autre », comme différente de lui-même et de moi-même, lorsqu'il s'adresse à moi en les décrivant dans la troisième personne (« tu vois comment ils sont »). Les frontières ethniques se dessinent ainsi au sein de la famille, entre frères des mêmes parents. Ceci montre bien comment le métissage ne mène pas à de nouvelles catégories ethniques ni à la banalisation des anciennes, mais entraîne une classification sans fin, des enfants comme des parents.

D'autres parents se voient obligés d'affronter la question des catégorisations ethniques et leurs représentations avec leurs enfants, en raison des usages sociaux extrafamiliaux. Dans un cas, Heiri discute des questions d'appartenance avec ses enfants en raison de leur malaise face aux camarades de classe. Il explique que, en raison de leur « couleur blanche », « les petits bronzés les appelle 'les popa'a' ou 'les farani' à l'école », tandis que ses enfants s'indignent, « on n'est pas des 'farani' ». Il essaie donc de leur fournir des moyens d'établir leur appartenance. Comme « ils sont nés ici chez les Tahitiens », il leur a « fait un petit truc simple : un Français c'est quelqu'un qui est né en France [...] Tu es né à Tahiti, tu es tahitien ». Remarquons au passage que la formule employée en troisième personne (« nés chez les Tahitiens ») les différencie du groupe auxquels ils revendiquent d'appartenir. De cette manière, le fait de transmettre ou d'aborder des appartenances au sein de la famille ne relève

pas seulement de représentations et de frontières intériorisées. La saillance des différenciations ethniques dans les interactions sociales font qu'on ne peut ni échapper à sa « couleur », employée comme symbole d'appartenance, ni faire abstraction des catégorisations ethniques.

L'importance sociale de la couleur et de l'apparence physique est soulevée par d'autres parents qui déplorent ce processus social de compartimentage. Christine s'est sentie confrontée à la question de l'appartenance ethnique chez ses fils jumeaux en raison du malaise qu'ils ont vécu du fait que, d'une part « beaucoup d'enfants se moquaient d'eux, leur traitant de Farani, les insultaient parce qu'ils sont blancs » et d'autre part, du fait qu'on s'étonnaient de voir deux jumeaux « blancs » - « ils ne font pas tahitiens » - alors que leur nom de famille est polynésien. Ainsi, ces symboles d'appartenance ethnique étaient considérés en conflit, l'appartenance associée à l'apparence physique ne correspondant pas à celle associée au nom de famille.

L'importance de l'apparence physique dans la catégorisation est soulevée par d'autres parents, tous étant conscients des processus sociaux qui sont ou seront mis en œuvre dans la catégorisation identitaire de leurs enfants. Une mère « polynésienne » dit par exemple, « On a un bonhomme, il est tout clair de peau, il dit qu'il est ma'ohi [...] Alors qu'il a les yeux clairs, la peau claire » (Wendy). Une mère « française », Corinne, prend conscience des différences de « couleur » entre son mari et elle-même à travers le regard social porté par leur entourage social, et ensuite notamment quand elle est enceinte de leur fils : « je ne voyais même pas la différence de couleur de peau. C'est quand j'étais enceinte en fait ». C'est donc à ce moment qu'elle se pose des questions sur l'identité future de l'enfant – prénom, sexe, aspects physiques – et des catégories auxquelles il allait pouvoir appartenir, des « groupes sociaux » au sein desquels il serait intégré. Son témoignage montre comment, même si on cherche à agir de manière *color-blind* (couleur neutre), les différenciations et usages sociaux envahissent les rapports interindividuels et répercutent sur les constructions identitaires au sein de la famille.

2. Le côté « polynésien » : comptabilisable dans le sang

Selon des mêmes mécanismes qui reflètent et reproduisent des processus sociaux de différenciations ethniques, les conjoints en couple interethnique attribuent souvent leurs différences – en personnalité ou en comportements – à des différences qui seraient « ethniques » ou « raciales ». Et ce en dépit de leur choix de conjoint qui est identifié par le monde social comme ethniquement « différent », choix qui est, à tort, souvent attribué à (et

loué comme) une *color blindness*²¹⁰. En effet, recours à la « race », au « sang » ou à la « couleur » sont des manières courantes pour expliquer des différences, notamment par rapport aux conjoints « polynésiens ». L'appartenance à cette catégorie ethnique se situerait, selon les discours, dans le sang. Cette association du « sang » et de l'héritage à l'appartenance polynésienne participe à biologiser des différences sociales, rappelant la critique faite par Colette Guillaumin, concernant « la nature féminine » qui postule que les femmes sont tout simplement « différentes » en raison de caractéristiques « naturelles » (Guillaumin 1992 : 62). Elle avait également montré, comme nous avons vu dans la première partie, que l'« invention de la nature ne peut pas être séparée de la domination » (Guillaumin 1992 : 193) et donc s'applique à d'autres groupes que celui des « femmes », notamment des groupes ethnicisés. Ainsi, les extraits d'entretiens montrent les usages par les conjoints d'une notion de « race », biologique et héritée à travers le « sang » lorsqu'il s'agit de catégories « polynésiennes ». Le « sang » est également construit comme comptabilisable, ses « degrés » ou « pourcentages » étant employés dans la modulation de frontières ethniques « polynésiennes ».

Tout d'abord, de nombreuses personnes emploient l'idée d'une transmission « raciale » par le sang. Damien dit par exemple de sa femme, qu'il considère « polynésienne » : « Elle est un mélange au niveau des races ; elle a du sang chinois, du sang tahitien, du sang anglais et espagnol ». L'emploi discursif de la « race » et du « sang » vient biologiser le côté « polynésien », enracinant cette appartenance dans l'hérédité. Dans un autre exemple, une femme (Marina) revendique l'appartenance « tahitienne » par son « sang » : « J'ai du sang polynésien par ma grand-mère paternelle. Je suis tahitienne ». « Sang », hérédité et, dans l'exemple précédent, « race » sont tous employés pour établir et négocier les appartenances « polynésiennes ». Similairement, Mihiarii se considère « polynésienne » mais, comme la majorité des personnes interviewées, elle nuance sa revendication, par une quantité de « sang » : « J'ai très peu de sang tahitien. J'ai un quart de sang tahitien ».

Non seulement on utilise ces concepts biologisants pour qualifier une appartenance plus ou moins « polynésienne », mais on évoque également la quantité ou le pourcentage de « sang polynésien » pour caractériser une appartenance « polynésienne », comme nous avons vu dans le témoignage précédent. Une mère « métropolitaine » explicite par exemple, au milieu d'une histoire concernant le racisme ressenti par ses enfants, que ces derniers : « sont des Demis – enfin, des quarterons » (Christine). Ou un conjoint « métropolitain » explique que sa femme

²¹⁰ Le fait de ne pas pouvoir différencier entre couleurs. Encore une fois et par le même biais, le choix d'une « femme » comme conjointe ne peut pas être attribué à un « *gender blindness* » ; on peut dans les deux cas choisir son conjoint expressément parce que la personne relève d'un genre ou d'une catégorie ethnique différente, tout comme on peut arborer des préjugés à leur égard.

« a un huitième de sang polynésien, ce qu'on appelle une Demie : un petit peu de tahitien ». De même, concernant sa belle-famille, il les qualifie ainsi : « Ce sont des Polynésiens. Enfin, ce sont des Demis [...] Les enfants ont un seizième de sang tahitien. On appelle ça un Demi ». Ainsi, tout en soulignant les contradictions du terme « demi », qui signifie « moitié », il précise néanmoins le pourcentage de « sang tahitien ». L'usage des catégories de « polynésien » ou de « demi » évoque la « règle de la goutte de sang » dans la construction de « noir » aux Etats-Unis, où le métissage entre « blanc » et « noir » donnait, dans la construction sociale de « race », des enfants considérés comme « noirs » plutôt que « blancs ». La partie « blanche » n'étant pas spécifiée comme différente, et un pourcentage de « blanchitude » n'est pas l'objet de calculs, puisque « blanc » est considéré comme « pur » ou « normal ».

Similairement, Dom soutient que sa femme est « demie » en raison de la présence de « sang polynésien ». Il en dit, « Elle se considère demie. Donc, oui, elle est demie. [...] Elle doit avoir quelque chose comme 10% ou 15% de sang polynésien ». Alors que son appartenance est biologisée et ramenée à un pourcentage sanguin, il évoque le peu de lisibilité de telles revendications, évoquant que, alors que « polynésien, ça veut dire tahitien, demi, tuamotu, marquisien », sa femme refuse l'appellation de « tahitienne », qui évoque « pure souche », et se catégorise comme « polynésienne » ou « demie ». En dépit de telles ambiguïtés des catégorisations et tout en les reconnaissant, il cherche néanmoins à ancrer sa légitimité d'appartenance dans la présence de « sang polynésien », et à établir son degré de « sang polynésien » avec un pourcentage comptabilisable.

Dans un autre exemple, une femme née à Tahiti, Wendy, semble mesurer la légitimité de revendiquer une pleine appartenance « polynésienne » par la quantité de « sang polynésien ». En évoquant son identité ethnique, elle évoque le « sang » de ses parents et grands-parents.

« Mon père est polynésien, il est né à Tahaa, mais déjà avec du métissage, un peu de sang polynésien et un peu de sang japonais [...] Ma mère est tahitienne-chinoise, milieu plutôt polynésien, avec du sang – il y a du métissage – du japonais – ».

Si le « sang », en tant qu'explication d'appartenance, révèle comment la catégorie de « polynésien » est racisée et naturalisée, le « mais » qui suit le constat que son père « est polynésien », « mais avec du métissage », laisse supposer que ce métissage enlève une fraction de sa pleine appartenance à la catégorie de « polynésien ». De la même manière, un homme « métropolitain » (Christophe) se plaint qu'il a eu des propos racistes du style « rentre chez toi » de la part de : « même pas des Polynésiens mais des Demis ou des

‘Huitièmes’ ». Le mélange de sang leur enlèverait la légitimité de revendiquer : une appartenance à la catégorie ethnique de « Polynésiens » et une appartenance territoriale légitime.

Selon les usages, tout se passe comme si l'appartenance implique des degrés de « pureté », calculable dans le sang, allant du plus au moins légitime. On entend par exemple que les membres de la belle-famille ne sont pas « des purs, purs » en raison du mélange de nationalités, mais qu'« Ils sont tahitiens quand même » (Christine). Or, la notion de « pureté » s'applique selon des symboles sociaux de la culture et des traditions. La pureté est employée à la fois pour établir un degré de légitimité ou « pureté » polynésienne, à la fois pour affirmer une différence culturelle de la catégorie de *popa'a*. On entend : « c'est une pure Tahitienne [...] Elle passe son temps à aller à la messe, c'est la joie de vivre » (Loïc). Religiosité et joie de vivre sont employées comme facteurs d'identité tahitienne, établie par la différence culturelle avec les Française métropolitains. Similairement, on entend que tel « est un homme des temps anciens », qu'il est « pur polynésien [...] Un pur. Ça ne veut rien dire » (Ferdinand). Ainsi, si être proche des traditions ou « des temps anciens » établit un plus grand degré de « pureté polynésienne » dans les usages, la subjectivité et l'impossibilité de saisir de telles notions – abstraites, socialement construites et modifiables – sont bien reconnues.

3. *Popa'a* « étrangers » et « Polynésiens » déterminés par leur « nature »

S'il est plus commun d'entendre des catégorisations de l'Autre « polynésien » à travers des caractérisations racisantes et naturalisantes, la notion de « race » est également employée pour caractériser ou pour *se* caractériser en tant que « nous, en tant que peaux claires » (Jean). On entend par exemple, « je suis un peu mauvaise avec les Occidentaux quelque fois ; ce n'est pas bien par rapport à ma propre race » (Anne-Marie). Dans un autre exemple, un conjoint « polynésien » insiste sur le fait de reconnaître sa femme en tant qu'« une Française », car il « considère que c'est ça le racisme, nier la race de quelqu'un » (Donald). Néanmoins, l'altérité appliquée aux « Français » est rarement employée pour expliquer le comportement, et encore moins pour parler de « degrés » ou « pourcentages » de métissage « racial ». L'altérité est plutôt employée pour évoquer notamment des questions de différence *culturelle* ou de légitimité d'appartenance, en termes d'intégration ou de « local »/ « étranger ». Nous verrons comment ces assignations à une altérité d'« extérieur » ou d'« étranger » peuvent avoir lieu concernant l'altérité du conjoint « métropolitain ». Nous verrons ensuite, en comparaison,

comment l'altérité du conjoint « polynésien » peut être attribuée à des facteurs biologiques qui déterminent son comportement.

Un processus « nous »/ « vous », « locaux »/ « extérieur », « appartenance légitime »/ « étranger » est par exemple à l'œuvre lors d'un accrochage entre deux conjoints d'un jeune couple formé par Keta, dont la famille vient des Marquises, et Sylvie, née en France métropolitaine. Keta raconte avoir dit à son épouse, pour justifier son droit de regarder la chaîne télé de son choix : « 'il faut que tu me respects, parce que vous êtes de l'extérieur ; vous êtes des étrangers [...] On n'est pas à Paris ici' ». Le fait de renvoyer sa conjointe à une appartenance régionale autre, et à un statut collectif de « vous », les « étrangers », « de l'extérieur », est employé pour négocier du pouvoir conjugal, en exigeant le respect de ses choix et de sa volonté à lui, qui serait plus « chez lui » qu'elle. Le « nous »/ « vous » situe clairement des appartenances, ainsi que la légitimité et liberté d'agir que ces appartenances confèrent aux conjoints. L'histoire coloniale n'est pas anodine dans cette tension. Questionner le respect et la légitimité de « vous [...] de l'extérieur » pour « nous » imposer des pratiques, à « nous » qui appartenons légitimement à la région, reviennent à contester le pouvoir et la légitimité coloniaux.

Tandis que l'altérité des « Métropolitains » est souvent renvoyée à cette histoire coloniale et à un degré d'appartenance régionale, l'altérité des « Polynésiens » est située dans « le sang ». Pour un conjoint, par exemple, le « sang marquisien » de sa femme dicte certains aspects stéréotypés de son caractère. Il en dit, comme nous avons témoigné plus haut : « au niveau caractère, elle a du sang marquisien; elle reste sauvage [...] Sexuellement, c'est une sauvage » (Henry). Ainsi, il a recours au « sang », à une altérité biologisée et assimilée à un état de « nature » pour expliquer son caractère et jusqu'à son comportement sexuel.

Dans un autre exemple, une femme (Linda) qui se décrit comme « demie » – parce qu'elle n'a « pas beaucoup de sang tahitien » en raison, dit-elle, du fait que les filles descendant des Européens étant arrivées en 1861 « se sont toujours mariées avec des étrangers » – évoque néanmoins son appartenance « tahitienne » comme facteur explicatif de certains aspects de sa personnalité. Elle dit, « Des fois - je suis tahitienne, je m'installe dans le fauteuil, et je passe une heure à ne rien faire [...] Mon côté tahitien où je trainaille un peu [...] je crois que c'est mon côté tahitien où je suis plus nonchalante ». Elle interprète ainsi son propre comportement par son appartenance ethnique, innée (dans le « sang »).

Il apparaît que les processus de racisation au sein de la famille reflètent ceux de la société tahitienne : l'altérité s'applique différemment aux groupes dominés qu'aux groupes dominants. Des attributs « polynésiens », qu'il s'agisse de comportement ou de culture, sont

considérés « naturels », « biologiques », en un mot « raciaux », et un pourcentage de « sang polynésien » explique le comportement ou légitime une revendication d'appartenance polynésienne. En revanche, si les « Européens » sont considérés « extérieurs » ou « étrangers », ils ne sont pas considérés comme déterminés par des attributs naturels raciaux. Ces mécanismes correspondent en fait aux processus de l'altérité qui s'appliquent à la catégorie de « femmes », également considérées « naturellement différentes » de la norme dominante masculine (Guillaumin 1992). Les caractéristiques de groupes sociaux dominés, telle la catégorie de femmes ou de « Polynésiens », sont considérés comme des attributs « biologiques » ou simplement « différents » et déterminés par leur « nature », tandis que des catégories dominantes, tels des hommes ou des « Blancs » sont considérées comme le standard par lequel juger la « différence », déterminés par leur propre personnalité individuelle.

B. Idéologie raciste : mécanismes et témoignages

La classification et la naturalisation des différences s'intègrent au dernier stade des processus qui mènent au racisme (Memmi 1994, Taguieff 1988), quand les préjugés se transforment en idéologie. En effet, comme écrit Francesca Scrinzi, « classification et hiérarchisation sont les deux dimensions du mécanisme naturalisant » (Scrinzi 2008 : 84). Dans ce stade, qui relève de hiérarchisation idéologique, les préjugés s'emploient pour expliquer des positions sociales subordonnées. Ces idéologies influencent les interprétations, actions et choix sociaux, les différences naturalisées et hiérarchisées étant interprétées comme des réalités à partir desquelles agir, interpréter le monde social et élaborer ses choix.

Les hiérarchisations concernent des notions de valorisation ou de désirabilité sociale, comme nous avons constaté dans les chapitres précédents, et s'appuient sur les termes de « civilisation », d'« évolution » ou de « modernité ». Le lien constaté entre naturalisation des différences – ethniques ou raciales – et « modernité » n'est pas nouveau, comme l'a démontré Anibal Quijano (2007: 116), puisque la modernité est l'expression de la perspective euro-centrique et capitaliste du monde, et que son mythe fondateur est « l'idée d'un état originaire de nature dans l'histoire de l'espèce et d'une échelle de développement historique qui va du 'primitif' (le plus proche de la 'nature') [...] jusqu'au plus 'civilisé' ». Ce mythe est, par ailleurs, démenti par Aimé Césaire dans *Discours sur le colonialisme*, qui dénonce l'équivalence dans le discours colonial « entre colonisation et civilisation pour en arriver à

présenter l'entreprise coloniale comme une mission civilisatrice »²¹¹. Les racines coloniales du lien entre les notions de modernité ou civilisation et l'origine ethnique ont bien été démontrées par Ann Laura Stoler. Ayant comparé les discours coloniaux de l'Indochine française et les Indes néerlandaises, A. Stoler appelle les colonies des « laboratoires de modernité » pour l'Europe, indiquant de manière pertinente combien l'identité « européenne » et les notions de « modernité » ont été construites à travers des exploits coloniaux – dans les colonies, donc, et non pas « *at home* » (Stoler 1997 : 214). Ainsi, nous verrons dans un premier temps comment, au sein de ce rapport colonial dialectique, la culture et les personnes « polynésiennes » sont souvent associées à des différences exotiques, folkloriques et « traditionnelles », tandis que les « Français » sont associés à la « modernité » ou à la technologie. Selon Pierre-Jean Simon (1999 : 18) :

« Les 'ethniques', en somme, ont toujours été les autres, ceux qui ne sont pas comme nous [...] Il y a « nous », qui sommes des humains normaux, évolués et civilisés, et il y a les autres, les différents [...] considérés [...] comme [...] 'sauvages', 'barbares', 'primitifs', 'archaïques', 'arriérés', 'traditionnels', 'exotiques', 'folkloriques' »

Ce sont précisément une grande partie de ces termes et représentations que l'on retrouve dans le discours quotidien à Tahiti. Dans un deuxième temps, nous verrons comment les représentations différenciées et hiérarchisées – valorisées ou dévalorisées – se reflètent dans les rapports sociaux en termes de comportements « coloniaux » ou « complexes d'infériorité ».

1. L'« évolution » et le statut socioéconomique

Lorsque les caractéristiques ethniques sont employées pour justifier le positionnement d'un groupe au sein d'un système économique discriminatoire, le préjugé, dans le processus de racisme, aurait atteint le stade d'idéologie raciste (Memmi 1994, Taguieff 1988). A ce stade, on observe l'inversion entre cause et effet dans les catégories de domination, comme le relève Jean-Luc Bonniol (2007) : « D'une part l'équation esclave = noir (l'esclave est noir) a tendance à se renverser, devenant noir = esclave (on est esclave parce qu'on est noir). On est là dans la fonction classique de l'idéologie, celle de la justification ». Cet aspect de justification se retrouve dans le cas de la Polynésie dans l'attribution de traits stéréotypiques (paresseux, moins intelligent, infantiles, etc.) pour expliquer le positionnement subalterne au sein de la société. L'emploi de facteurs identitaires a pour effet d'occulter les sources

²¹¹ Aimé Césaire (2004). *Discours sur le colonialisme*, Présence africaine, Paris, cité par Costantini, 2006, p.162.

historiques et structurelles de la distribution inégale de pouvoir et de ressources, attribuant le positionnement subalterne dans le système socioéconomique à la catégorie dominée elle-même, tenue pour responsable de sa propre subordination.

La référence à la notion d'« évolution » est un premier aspect des idéologies quotidiennes racistes, qui construisent des groupes ethniques dominés comme ayant des caractéristiques essentialisées et naturalisées, parfois employées pour justifier leur position socioéconomique inférieure. Etre « évolué », selon les usages, est employé pour tracer des frontières entre « Français » et « Polynésiens », mais également entre « Polynésiens » selon le statut socioéconomique. La réussite sociale dans le système capitaliste mondial, ayant pour la plupart été intégrée au sein des valeurs, est employée comme synonyme d'« évolution ».

Dans les discours des interviewés, la notion d'évolution est employée fréquemment concernant les hommes en particulier, notamment dans le discours qui a comme effet d'encourager des couples interethniques impliquant une femme « polynésienne » et d'interdire ceux impliquant un homme « polynésien ». Stigmatiser les hommes ayant l'effet de stigmatiser tout le groupe, la notion d'« évolution » s'applique également à toute la catégorie.

Un homme « métropolitain » de longue date en Polynésie française, Jean, avance par exemple à propos de sa belle-famille, qu'ils « sont toujours au même stade », et que, au sein de la société générale, « le niveau culturel - c'est un peu méchant - mais le niveau matière grise - il est au strict minimum ». Il déplore le fait qu'« ils n'ont pas envie de dire, ok, on va aller de l'avant [...] faire quelque chose pour améliorer leur vie ». Manques d'évolution (entre « stades »), de niveau culturel, de « matière grise » et d'initiative sont tous associés à la catégorie de « Polynésiens ». L'idée qu'il y aurait une direction à prendre (« aller de l'avant ») ou un « stade » à changer est source de mépris lorsque cette direction n'est pas prise.

Quelques exemples montrent comment s'établit une échelle d'« évolution » entre le « traditionnel » et la réussite socioéconomique. Une femme qui se considère « française », Mélanie, évoque une évolution d'un stade polynésien traditionnel à un stade « évolué », à travers l'acquisition d'un statut socioéconomique. En parlant de sa belle famille, elle dit :

« ce n'est pas une famille fondamentalement traditionnelle. Elle est quand même déjà un peu évoluée. Mon mari c'était le vilain petit canard [...] parce que tous les autres [...] ont fait des études, été institutrices, directrices [...] pas les petits Tetuanui ».

Ainsi, la notion de « tradition » rime avec manque de diplôme, et s'oppose aux idées d'« évolué » ou non-traditionnel/ moderne. Ces oppositions riment également avec

appartenance ethnique, et le nom de famille typique dans la formule « les petits Tetuanui » est employé pour évoquer une catégorie « polynésienne » sans diplôme et pas « évolué ».

Ce terme « évolué » est également employé par une femme « métropolitaine », Christine, qui l'avait utilisé notamment pour caractériser son mari face à la représentation des « hommes polynésiens ». Concernant les connaissances amicales de son mari, elle dit :

« du fait de la hiérarchie dans son travail [...] il est amené à connaître des gens plus – je ne peux pas employer le mot 'évolus' parce que ça peut être péjoratif [...] – mais on va dire quand même, un peu plus évolués que la personne de base. Et je crois que ça doit être quelque chose qui quelque part doit lui manquer et l'a séduit et j'ai l'impression qu'en ce moment ses relations sont plus avec des Métropolitains-Métropolitaines qu'avec des Tahitiens-Tahitiennes »

On voit ainsi que le terme « évolué » est employé à deux fins : pour délinéer entre « Polynésiens » selon leur positionnement sur le marché du travail hiérarchisé, entre « évolués » et « personnes de base », et pour conforter le positionnement en haut de cette hiérarchisation de la catégorie de « Métropolitains », doté du maximum d'évolution, notion qui évoque statut social, qui amalgame « statut ethnique » et statut socioéconomique.

On voit un processus similaire chez Lise, qui se considère « polynésienne ». Des liens directs sont tissés entre appartenance ethnique, statut socioéconomique et abus de pouvoir. Elle se plaint qu'à la poste par exemple, il y a des « Français qui passent devant tout le monde », l'incivilité se trouvant associée à l'appartenance ethnique qui traduit un pouvoir social. « Les pauvres petits Tahitiens font la queue alors qu'eux, ils sautent à la queue [...] ils sont PDG de quelque chose, alors qu'eux [les Tahitiens], ils ne travaillent pas - c'est pour ça que je les appelle 'petits' ». Attribuant des statuts socioéconomiques aux catégories ethniques, elle infériorise néanmoins la catégorie de « Tahitiens », qui « ne comprennent pas » pourquoi « dès qu'un Popa'a arrive il a du travail ». Elle conclut : « Et comme ils ne cherchent pas à comprendre – ils sont butés les Tahitiens. Parce qu'il n'y a personne pour leur expliquer, leur apprendre ». Ainsi, « les petits Tahitiens », sans travail et « butés », seraient également incapable de comprendre sans qu'on (« les Français ») leur explique. Lise donne l'exemple de « Français » qui, en voiture, « ne mettent pas de clignotants, ils doublent et tout ». Si des « Tahitiens » font la même erreur, ce serait parce que :

« ils ne comprennent pas, parce que pour eux, le Français il a une catégorie supérieure à eux [...] Parce que les Tahitiens ils n'ont pas fait d'étude et tout. [...] Ils n'ont pas les moyens parce qu'ils vivent au jour le jour. Ils ne cherchent pas à évoluer. Ils veulent une petite cabane, ils se contentent de leur petite cabane. »

La représentation des « Tahitiens » est infantilisante, et l'injustice de la situation, décriée, est superposée avec une incompréhension supposée des Tahitiens qui sont « butés », qui ont besoin qu'on leur « explique » et leur « apprenne » la situation qu'ils vivent. On voit ainsi une image de l'enseignant et de l'élève, un rapport de pouvoir où l'un est infantilisé, l'autre en position de pouvoir et de responsabilité. On retrouve ici l'idéologie qui, se basant sur la réalité des différences socioéconomiques entre « groupes ethniques », cherche à expliquer ces inégalités par des lacunes « ethniques ». Ils sont donc victimisés (« pauvres petits Tahitiens »), d'une part, et en même temps responsabilisés pour leur manque d'évolution, puisqu'ils « vivent au jour le jour » et « ne cherchent pas à évoluer ».

On peut penser ici aux écrits de Jacques Dumont (2004) à propos des attitudes en Guadeloupe lors de la départementalisation. On y dit, dans les milieux du sport, « 'C'est aux plus instruits, aux plus éclairés qu'incombe le devoir de donner l'exemple'²¹². Cette rhétorique copie à l'identique les rapports coloniaux », les élites locales et coloniales se joignant dans « cette marche vers la civilisation ». En effet, l'idée exprimée par Lise, que les « Français » devraient montrer l'exemple parce qu'ils sont d'une « catégorie supérieure », reproduit cet aspect des rapports coloniaux, où les rapports de pouvoir font croire qu'ils reposent sur une distribution inégale des connaissances et des aptitudes intellectuelles entre les catégories ethniques, l'une étant censée apprendre de l'autre, plus « éclairée » ou « évoluée ».

Qu'une catégorie sociale soit tenue pour responsable de son positionnement dans un système discriminatoire de distribution inégale des chances et des ressources est également avancé par une autre femme « polynésienne » – « Mais française aussi » souligne-t-elle. Cette dernière, Rava, critique « le Polynésien » pour son manque d'initiative, avançant qu'« il a peur de prendre des responsabilités, [...] de prendre des initiatives [...] il est feignant ». Or, ces propos, qui tiennent « le Polynésien » pour responsable de son propre sort en bas des rangs sociaux, sont avancés tout en expliquant que le recrutement dans l'administration locale passe par le piston : « les patrons font en sorte que les cadres et les sous-cadres, quand ils ont le choix entre un Polynésien et un Métropolitain, ils prendront le Métropolitain ». Si la promotion dans les entreprises privées est considérée bloquée par une domination métropolitaine qui exerce une sélection raciste, la catégorie de « Polynésien » est tenue comme partiellement responsable. En dernier point, elle rajoute que « les Polynésiens » « ne comprennent pas que mieux ils vont travailler, mieux ce sera pour eux ». Même si, comme

²¹² *Le Dimanche sportif*, 19, 20 avril 1946, cité par Jacques Dumont, 2004.

l'interlocuteur de l'extrait précédent, elle s'identifie à cette catégorie ethnique, ceux appartenant à cette dernière sont décrits comme « feignant » et « *fiu* », incapables de prendre des « responsabilités » et des « initiatives », n'arrivant pas à comprendre. Déplorer le manque d'égalité des chances qui caractérise le recrutement local n'empêche en rien de faire simultanément porter aux membres de la catégorie qui se trouve au bas de l'échelle sociale la responsabilité de leur propre positionnement.

L'association systématique entre catégorie ethnique dévalorisée et catégorie socioprofessionnelle inférieure se décèle également chez Dom, chef d'entreprise d'origine métropolitaine qui a grandi à Tahiti. Parlant du mode de vie de sa famille, il dit :

« on n'exprime pas forcément le besoin de vivre comme dans une famille polynésienne, en mangeant tout le temps du poisson, en regardant tout le temps la télévision [...] C'est à dire, tu leurs donnes à manger, ils dorment, ils vont à l'école et puis c'est tout. Tu ne t'en occupes pas plus que ça, tu ne joues pas avec eux, tu ne vas pas en vacance avec eux, pas de mots sympa. [« *Vivre à la polynésienne, pour toi, ça évoque la télévision, une façon - ne pas suivre l'éducation des enfants ?* »] Il y a un terme qui décrit cette catégorie, c'est la CSP, la Catégorie Socioprofessionnelle ».

L'image dépréciative de la « famille polynésienne », négligente vis-à-vis des enfants, est ainsi associée à une CSP inférieure, sans que pour autant cette prise en compte de l'infériorité socioéconomique n'amène à relativiser les stéréotypes qui transforment cette inégalité en infériorité ethnique.

Une association similaire, entre la catégorie ethnique et le statut socioéconomique, est faite par Jean qui décrit « les Polynésiens » de la façon suivante :

« Ils sont très enfants et très spontanés les Polynésiens. Quand ils veulent quelque chose, quand ils voient les grosses voitures partout [...] pour payer la voiture, ils ne vont pratiquement pas manger pour nourrir les six ou sept gosses dans la famille. C'est triste quand même. Et là c'est l'homme blanc qui a apporté ça [...] Tu as 25% de la population qui vit sous le seuil de la pauvreté en Polynésie, malgré tous les centaines de milliards qu'on a injecté dans 30 ou 40 ans. C'est dommage qu'on n'a pas dit, 'ok bien sûr on va payer, parce qu'on a fait sauter la bombe, mais laissez-nous peut-être un petit peu structurer un peu les choses' [...] [« *nous, c'est qui ?* »] Nous les Français, bien sûr. C'est nous qui avons apporté de l'argent [...] C'est comme si je donnais que de l'argent à mes enfants ; j'abîmerais mes enfants. C'est trop facile ».

Selon ce discours, en premier lieu « les Polynésiens » sont déresponsabilisés des problèmes sociaux non pas parce que ceux-ci sont liés à des questions économiques matérielles et à

société de consommation, quoique ces problèmes sont reconnus comme réels et comme apportés par « les Français », mais parce qu'ils « sont très enfants ». En deuxième lieu, les relations entre régions et leurs ressortissants sont assimilées à des relations entre parent et enfant, ce qui participe à l'infantilisation et à la hiérarchisation des catégories des ressortissants. Ces derniers sont néanmoins extraits du contexte colonial et racisés. « L'homme blanc », catégorie à laquelle Jean s'identifie (« on »/ « nous, les Français »), est dépeint en rôle d'éducateur ou de parent.

2. « Modernité française » versus « folklore polynésien »

Un autre aspect de l'idéologie qui différencie de manière stéréotypée entre éléments « français » et éléments « polynésiens » est la notion de « modernité ». Les premiers sont associés aux notions de « modernité » ou de technologie, tandis que les derniers sont mis en opposition avec la « modernité », associés aux notions de traditions ou de folklore, processus qui est typique dans l'identification des « 'ethniques' » (Simon P.-J. 1999 : 18). Cet usage social pose la « modernisation [...] comme un processus uniquement occidental que les sociétés non occidentales ne pouvaient suivre qu'en abandonnant leurs cultures traditionnelles » (Galland & Lemel 2006 : 687). Ces oppositions présentes déjà dans l'ère coloniale, sont au cœur de recherches sociologiques depuis Talcott Parsons (1951)²¹³, et des recherches plus récentes montrent, à travers une étude internationale quantitative, que les nationaux de pays européens sont également attachés aux « traditions » de la même manière que ce rattachement est projeté sur les « Autres » (migrants, colonisés, pays du « tiers monde ») (Galland & Lemel 2006).

A Tahiti il est courant d'associer « un mode de vie européen » à la technologie. Samuel, d'origine française métropolitaine, dit par exemple : « On a un mode de vie quand même assez européen sinon. On a un ordinateur, plein de choses. C'est notre niveau de vie aussi qui nous le permet ». Le mode de vie européen traduit, de cette manière, à la fois classe ou moyens socioéconomiques et accès à la technologie. Pour sa femme, Inès, une même opposition entre technologie et traditions caractérisent les cultures « métropolitaine » et « locale ». Elle dit :

« J'ai gardé énormément de ma culture en moi [...] j'adore tout ce qui est danse, vêtements [...] vanille et tout ça [...] Par contre, au niveau culture métropolitaine, c'est toutes les connaissances que j'ai fait sur l'ordinateur ».

²¹³ Cf. Galland & Lemel (2006 : 687) qui cite cet auteur ainsi que d'autres qui l'ont suivi.

L'opposition entre cultures se fait ainsi en termes de symboles qui opposent traditions (« danse, vêtements [...] vanille ») et technologie (« ordinateur »).

Des oppositions entre traditions ou folklore et technologie ressortent du discours d'autres femmes qui se considèrent « polynésiennes ». Une d'entre elles (Wendy), par exemple, affirme son « identité » en ces termes : « Polynésienne, effectivement, j'aime faire la fête, j'aime danser, chanter ». Elle rajoute à ces activités, qui confortent symboliquement son « identité polynésienne », l'amour de la nature, ce qui est mis en opposition avec son conjoint « métropolitain », à qui elle la fait découvrir :

« mon identité, je l'affirme. J'aime faire du sport, j'aime faire des randonnées dans la montagne, je le fais depuis que je suis toute petite, j'en fais. Je l'invite. Bon, il rouspète un peu avant d'y aller, mais une fois là, il aime bien. Je lui fais découvrir ».

Ainsi, en plus d'enraciner la différence culturelle dans la pratique des activités considérées comme traditionnelles, telles la danse ou le chant, elle donne une interprétation ethnique de leurs goûts et de leurs intérêts. Le fait que son mari n'aime pas particulièrement danser ou marcher dans la nature, et qu'ils sont donc obligés à faire des compromis dans leurs activités, est interprété comme émanant de différences ethnoculturelles.

Les oppositions entre traditions/ folklore et modernité/ technologie sont maintes fois employées pour caractériser des différences ethniques ou culturelles. Pour Delphine, infirmière à Tahiti depuis plusieurs années, « L'année que j'étais sans Roland je vivais plus à la tahitienne, sans télé, sans rien. Alors que là, je suis avec Roland, on regarde les informations tous les soirs, on regarde des DVD ». Elle évoque comme un « paradoxe » une situation qui ne correspond pas à l'idéologie qui superpose, à l'opposition entre technologie et traditions, les différences d'appartenance entre elle-même et son conjoint.

Le discours d'un retraité qui se considère corse, Philippe, rejoint la vision de la culture et de la vie polynésiennes comme étant dominées par le folklore. Il dit, « la vie polynésienne me convient parfaitement [...] Le folklore, le chant. Tout me satisfait ». Non seulement la « vie polynésienne » est étroitement associée au « folklore », mais il se sert de cette description pour appuyer son intégration ; il se considère comme « intégré » parce que ces aspects folkloriques lui conviennent bien.

Un dernier extrait de la part d'un homme de Tahiti (Donald), qui « dirige une radio politique », caractérise bien les représentations culturelles à Tahiti. La culture polynésienne est folklorisée et figée dans des anciennes traditions, tandis que la « modernité » est considérée comme occidentale. Les oppositions en termes de tradition/ modernité participent à creuser les divisions entre catégories ethnoculturelles. Donald critique lucidement cette

vision, espérant que la société tahitienne arrivera à négocier une identité qui combine « modernité » et identité polynésienne. Par rapport à ses filles, issues de son mariage avec sa femme « française », qu'il considère « polynésiennes », il dit :

« Mes filles, elles vivent tous les jours avec Internet. Chacune a son *vini* [téléphone portable]. La grande, elle conduit, elle a la bagnole avec elle. On a un ordinateur ; on est connecté au monde. Et c'est ça que je veux. Sans oublier qu'on a un attachement ; on a une attache culturelle, des pratiques qui sont danse tahitienne - Pour moi c'est un moyen de s'attacher. Et je pense de toute façon on est une civilisation qui va évoluer, d'une certaine manière avec les deux cultures. Occidentale et polynésienne. Et là c'est un autre débat, parce que la culture, on a un peu tendance à confondre culture et tradition [...] Aujourd'hui on est comme ça, dans un couloir avec le Français [d'un côté] et le Tahitien [de l'autre], et nous, on est là au milieu et on ne sait pas où aller ou qu'est-ce qu'il faut faire ».

Dans cet extrait, il réconcilie les notions de « polynésien » et technologie, montrant que la séparation idéologique n'a pas de raison d'être. Par ailleurs, l'image d'un couloir et de la vie dans l'entre-deux rappelle l'imagerie évoquée par Homi Bhabha dans *The Location of Culture* (1994), en quoi la culture, insaisissable, se trouve et se définit en référence à, et entre, des notions culturelles imaginaires. Donald continue en argumentant qu'on peut exprimer une identité locale *ma'ohi* à travers les outils considérés comme « français », mais qui peuvent être des véhicules de la culture *ma'ohi* :

« Je raisonne beaucoup en français avec mes enfants. Le français, c'est un outil pour mieux comprendre, ce qu'on est, et de faire développer ce qu'on est. Et peut-être un jour, peut-être les enfants de mes enfants, ils pourront dire, nous sommes *ma'ohi*, mais je parle bien l'anglais, le français, le chinois, le japonais, je suis connecté sur Internet, je peux écrire le *ma'ohi* sur Internet, mais je suis d'abord *ma'ohi* [...] En gardant notre culture *ma'ohi*, mais en utilisant les outils français, comme la radio, comme Internet, pour faire développer ce qu'on a envie de faire développer. »

Il parvient ainsi à déconstruire la perception courante d'opposition entre catégories ethnoculturelles en opposant traditions et technologie, qui empêche que l'on puisse être à la fois « polynésien » et « moderne ». Cette déconstruction de la part d'un acteur social montre que, si une opposition ethnique entre « traditionnel » et « moderne » est effectivement (re)produite discursivement, il existe également des refus de – et des résistances à – cette vision. Il cherche à concilier deux notions perçues comme étant en opposition, et on remarquera qu'il y parvient en soustrayant la modernité et la technologie à la seule étiquette

« française » (et donc à ce qui l'oppose à la tradition « polynésienne » selon la grille de lecture locale) pour en faire un attribut potentiellement disponible à tous les groupes et cultures (anglaises, françaises, chinoises, japonaises *et ma'ohi*) dans un univers mondialisé.

3. Témoignages des rapports de pouvoir. Comportements « coloniaux » et « complexes d'infériorité »

« Je trouve que les Tahitiens ils ont plein de choses à dire ; il faut les écouter [...] C'est vrai que les Tahitiens ne parlent pas beaucoup mais si tu les écoutes, ils parlent en fait » (Delphine).

Le fait de pouvoir prononcer de tels propos rappelle immédiatement le travail de Gayatri Spivak (1988), et notamment son titre, traduit par : « Les Subaltenes, peuvent-elles parler ? »²¹⁴. Les propos révèlent les rapports de pouvoir, où des représentations d'un groupe se fait par l'autre, sans que soit donnée la parole au premier. Telle est l'histoire des représentations sur « les Tahitiens » – écrit par les mains et les voix de navigateurs, écrivains ou académiques européens. C'est au sein de ces rapports que naissent les idéologies, évolutionnistes, racistes ou sexistes. Et c'est contre ces idéologies que certains protestent, telle une femme qui se dit « polynésienne » qui, lors d'une anecdote, raconte comment une voisine « métropolitaine » l'aurait ignorée en public. « Ce n'est pas parce qu'on est tahitien - une merde là - qu'il ne faut pas dire bonjour », dit Lise. Insistant sur sa volonté de faire part de ses sentiments à cette voisine, Lise insiste sur sa capacité de parler, en dépit des représentations et des rapports sociaux qui prive le groupe de la parole : « malgré le fait qu'on soit des Tahitiens, la bouche on peut l'ouvrir quand il le faut ».

Si aujourd'hui l'on peut s'étonner que « les Tahitiens [...] ils parlent en fait », il semblerait que les voix que l'on « entend » ou qui portent de la légitimité et de la reconnaissance, notamment dans les sphères « françaises », relèvent, comme dirait Bourdieu (1982), des groupes sociaux en relation de pouvoir. Nous verrons ici quelques derniers points sur la place de ces rapports de pouvoir dans les discours, en termes de « complexes d'infériorité », de plaintes de comportements « coloniaux » ou encore des discours paternalistes qui justifient les rapports de domination d'un groupe sur un autre.

²¹⁴ Traduction de « *Can the Subaltern Speak ?* » par Jérôme Vidal, Editions Amsterdam, 2009. « Illes » correspond à l'effort de traduire *they* de l'anglais au français, sans pour autant être obligé de négliger l'incorporation du genre féminin.

Complexes d'infériorité

En premier lieu, les discours font état d'un « complexe d'infériorité » qui intervient dans les interactions sociales, en l'occurrence selon une femme « métropolitaine » qui vit à Moorea (Lilou). Elle attribue le fait qu'elle soit constamment renvoyée à un statut d'« étranger » selon des processus de « supériorisation »/ « infériorisation ». D'une part, elle dit, « on te met un peu au-dessus » et, d'autre part, il y aurait « pas une jalousie [...] mais on dirait qu'il y a comme une complexe d'infériorité ». Sa description reflète les rapports de pouvoir dans les interactions selon les catégories ethniques. Ce sentiment naît des interactions sociales, au sein desquelles les processus d'inclusion, d'exclusion et de hiérarchisation ethnique dans l'espace public se produisent et se reproduisent.

Une femme qui se dit « polynésienne » (Ninirai) confirme ce sentiment de la part des « Polynésiens », qu'elle appelle une « gêne » face aux « Français ». Elle emploie l'exemple de sa famille « polynésienne » à elle, face à sa belle-famille « métropolitaine ». Elle décrit l'inquiétude de la première, de ne pas assez bien « maîtriser la langue française », de ne pas pouvoir accueillir la famille « française » dans de bonnes conditions matérielles, ou d'avoir « leur façon de vivre, leur mode de vie » et leurs habitudes alimentaires mal perçus par la famille « française ». Le sentiment ou l'inquiétude d'être mal jugé par « des Français » persiste, rendant difficile la rencontre entre les deux familles du couple interethnique.

Par ailleurs, Ninirai explique également sa gêne en tant que « Polynésienne » dans la famille « française » de son conjoint, qu'elle caractérise comme « bourgeoise ». Elle se demande : « alors est-ce que c'est parce que je me sens mal-à-l'aise parce que je ne me sens pas peut-être à leur niveau ? Je ne sais pas, mais c'est vrai que je ne suis pas à l'aise. Parce que je ne sais pas encore me positionner ». Elle-même, ainsi, s'inquiète de l'image que portent des « Français » sur elle en raison des différences sociales. Elle continue en disant que, « pour qu'ils essaient à avoir une bonne image de moi, qu'ils sachent [...] que je suis polynésienne mais quand même cultivée [...] je suis obligée de faire un effort et je suis obligée de prouver que je peux tenir une conversation ». Elle réagit ainsi aux stéréotypes ambiants, comme sa famille qui réagit également aux rapports de pouvoir au sein desquels se forment les idéologies qui valorisent les pratiques culturelles françaises, au détriment des pratiques polynésiennes qui peuvent susciter une « gêne » face aux « Français ».

Comportements « coloniaux »

Outre des « complexes d'infériorité » on trouve une panoplie de termes qui décrivent un pays « colonial ». On entend par exemple que certains *Popa'a* « se croient en pays conquis »

(Mihiaarii). De la part d'une femme « métropolitaine », on entend que « Souvent les Polynésiens disent les Popa'a, ils pensent tout savoir [...] Ils pensent qu'ici, un peu comme si ça avait été colonisé. Comme si, on a tout à vous apprendre et on n'a rien à apprendre de vous » (Corinne). Et une autre femme met en garde un compatriote qui vient de débarquer à Tahiti : « il ne faut pas arriver ici en terrain conquis non plus, mais ne pas non plus [...] perdre ta culture » (Christine). Un autre couple révèle qu'ils s'appuient sur ces rôles de dominant/dominé mais dans des tons plus légers, pour rigoler : « Des fois je dis à Paul qu'il est colonialiste, et il me dit, tu es indigène. Ce n'est pas méchant ; c'est pour rigoler [...] Des fois il aime bien me machiner en me disant, on vous a amené l'éducation ».

D'autres témoignages font état d'un racisme plus sérieux, également décrits en termes coloniaux. Un homme « métropolitain » (Samuel) raconte par exemple :

« je connais des Popa'a qui vivent ici depuis très longtemps ; donc ceux que je fréquente, c'est quand même des - ce n'est pas des colons, ce n'est pas l'Afrique du Sud. [Mais ce sont] des gens qui sont arrivés à un tel niveau, ça fait tellement longtemps qu'ils vivent ici qu'au bout d'un moment [...] ils sont racistes pratiquement [...] Des colons [...] en vase clos entre Popa'a, riches, faisant tous la même chose ».

De cette manière, des termes tels « l'esprit colonial », « des colons », « colonialiste » ou « terrain conquis » sont monnaie courante dans le discours quotidien, montrant à quel point cet aspect de l'histoire qui a encadré les rapports sociaux de pouvoir actuels, et le « racisme quotidien » qui l'accompagne, imprègne les discours et les rapports sociaux quotidiens.

Attitudes paternalistes

En dernier point, au delà des références aux rapports coloniaux et des plaintes – et de la reconnaissance – de l'existence de la hiérarchisation des catégories ethniques, les attitudes des personnes interviewées expriment parfois ces rapports de pouvoir, à travers notamment des attitudes paternalistes. La notion de hiérarchie intervient, par exemple chez un homme « métropolitain » (Damien) qui se dit être : « assez accepté par les Tahitiens parce que je peux me mettre à leur portée ». Questionné sur ce que veut dire « se mettre à la portée », il répond : « Se mettre au niveau, ne pas prendre les gens d'en haut. On a les yeux dans les yeux, d'égal à égal ». Le fait que ce rapport « d'égal à égal » peut être mis en question dans ces rapports avec un groupe social, « les Tahitiens », révèle les rapports de pouvoir, où les personnes moins « acceptées » seraient dans cette logique moins capable de se « mettre à leur portée », reproduisant le rapport « colonial ».

Un médecin « métropolitain » (Olivier) tout en étant conscient de ses attitudes « paternalistes » et de l'histoire coloniale que ceci évoque, avoue néanmoins que ce rapport caractérise parfois ses relations professionnelles avec ses patients « tahitiens » qui ne suivent pas ses conseils médicaux. Il dit :

« Ils ne disent jamais non. Ils ne font pas, mais ils ne disent jamais non [*rire*] [...] Des fois je me fâche. Il y a des fois des rapports un peu paternalistes. Tu connais l'expression un peu française de paternalisme qu'on a reproché à la France dans ses colonies, traiter les indigènes comme des enfants [...] Tu vois des gens qui ne font pas attention à eux [...] Des fois j'effraie des patients, en disant, si tu continues tu vas [*fais signe de se couper le cou*]. Ils ont peur. Cinq minutes. Dès qu'ils sont sortis ils ont oublié. Mais bon, sur le plan professionnel c'est très agréable ».

Un autre extrait illustre ces attitudes sur les rapports sociaux de pouvoir dont bénéficient les « Métropolitains ». Ferdinand distingue « la société polynésienne » de « la société blanche », dont le « génie » justifierait la domination.

« Avant il y avait beaucoup plus de société blanche, avec l'armée, la bombe atomique, qui fossilisait la société polynésienne [...] Aujourd'hui, non, tout ça est parti. [...] Ici, tout le monde s'est marié avec tout le monde [...] Et je crois que les Polynésiens sont déjà très libres [...] Ca c'est vraiment un atout pour ce pays, formidable [...] Tu te rends compte ? Et avec le génie français, et l'incroyable sensibilité polynésienne, on peut faire des choses formidables ».

Ainsi, un état amélioré serait amené par « le génie français », porteur des idées et de l'intellect, alors que « les Polynésiens » se voient attribuée une « sensibilité », rappelant la critique de Colette Guillaumin concernant « la nature féminine » qui se voyait attribuée la caractéristique d'« intuition », face à l'intelligence masculine (Guillaumin 1992 : 62).

Par ailleurs, la phrase que « les Polynésiens sont déjà très libres » marque les rapports de pouvoir. A partir du moment où une personne ou un groupe décide qu'un autre est « libre » (même pas entièrement mais « très »), la liberté semble être attribuée par le groupe auquel appartient l'interlocuteur. C'est dans ce sens que Loïc, né à Tahiti et négociant parfois une identité de « nous les Polynésiens », attribue une certaine liberté à « eux » les « Polynésiens ». Il dit :

« Ils ont eu de la chance qu'on les a laissé [...] Ce n'est pas pour critiquer l'Amérique ou les Anglais, tu vois ce que je veux dire. C'est comme la Nouvelle-Zélande, on les a plus ou moins emparqué, ou le Hawaï aussi, ou en Australie. Tandis qu'ici, on les a

laissé libre. On a les informations en tahitien²¹⁵, en français. Le Tahitien a toujours été libre de faire ce qu'il voulait. »

En s'identifiant à « nous/ on » la « France coloniale », il revendique la légitimité des rapports de pouvoir. « On » avait la gentillesse de leur avoir « laissé leur terre », avec l'idée que « les Polynésiens » devraient avoir gratitude : « ils ont eu de la chance ». L'idée qu'un groupe dominé devraient s'estimer content et reconnaissant que la forme de domination qui les subordonne n'a pas pris de formes plus sévères est typique, selon Pierre-André Taguieff (1984), des systèmes coloniaux, notamment ceux caractérisés par un « racisme d'exploitation » où est laissé persister « l'espoir » d'assimilation aux sphères dominants²¹⁶.

Nous avons constaté les témoignages et l'expression des rapports de pouvoir qui imbriquent ethnicité et statut socioéconomique. Si la subordination est socioéconomique, selon les sondages macrosociaux, ces rapports impliquent également les représentations ethniques, puisque s'inverse, dans l'idéologie, l'équation de cause et effet dans la subordination, la cause se déplaçant aux caractéristiques « naturelles » et « inférieures » de la catégorie ethnique. « L'évolution » ou une échelle de « modernité » sont invoquées pour expliquer ces rapports de domination économique, mettant idéologiquement en position de supériorité les groupes qui sont, au niveau macrosocial, dotés de pouvoir et de statut socioéconomique. Encourageant les « complexes d'infériorité » dont témoignent les interviewés, ces rapports de domination sont confortés par toute une idéologie qui, à travers la construction d'échelles d'évolution ou de modernité, relègue au « folklore » la culture polynésienne et conforte l'expression d'attitudes paternalistes vis-à-vis d'un groupe ethnique, dépourvu de parole dans la sphère dominante.

C. La langue : vecteur de hiérarchisation ethnique, enjeu de la transmission familiale

Un dernier élément employé symboliquement dans la différenciation ethnique, et dans leur mise en valeur différentielle, concerne la langue. Cet élément est constitutif des « frontières » ethniques et socioéconomiques. Déjà en 1920 Max Weber prédisait l'importance de « luttes linguistiques » dans notre ère, « la communauté de langue » prenant

²¹⁵ Depuis seulement 1988, le tahitien est une langue officielle aux côtés de la langue française.

²¹⁶ Le « racisme d'exploitation » se différencie d'un racisme qui sépare définitivement les groupes, sans cet « espoir » d'assimilation, et qui mène à l'extermination (Taguieff 1984).

de l'importance dans la constitution des identités de groupes sociaux et nationaux, en conjonction avec d'autres symboles d'appartenance, dont la religion, des souvenirs politiques ou des pratiques culturelles²¹⁷. Pour Etienne Balibar & Immanuel Wallerstein (1988), la notion du « groupe ethnique » et de l'appartenance se construisent principalement autour de la langue, élément fédérateur et assimilateur. Maints autres chercheurs, dont Pierre-Jean Simon (1999) ou ceux participant à l'ouvrage collectif d'Alber J.-L., C. Bavoux et M. Watin (1991), ont également souligné la prédominance de la langue comme facteur identitaire et comme enjeu d'appartenance.

Si les langues sont l'objet de discours sociaux sur l'appartenance et d'actions politiques en Polynésie française, son histoire politique par rapport aux langues peut apporter quelques éclaircissements. En 1932, avant que le suffrage universel et la citoyenneté soient attribués, la « langue tahitienne est soumise aux mêmes restrictions que les langues étrangères » (Peltzer 2002 : 88) ; seule la langue française est reconnue comme officielle jusqu'à ce que ce décret soit abrogé avec le nouveau statut du Territoire d'Outre Mer en 1977. Si l'école était déjà devenue obligatoire pour tout citoyen et « sujet » depuis les lois Jules Ferry en 1883, les multiples langues polynésiennes y étaient interdites, seulement réintroduites dans les dernières décennies, par le biais de la langue tahitienne comme langue étrangère optionnelle. L'interdiction a fait ses dégâts, et l'usage de la langue tahitienne diminue, comme l'usage des autres langues polynésiennes, en dépit du renouveau culturel des années soixante-dix, de la création d'une Académie Tahitienne et de la restauration de la langue tahitienne comme deuxième langue officielle du Territoire.

Les actions politiques reflètent et affectent les acteurs sociaux, la langue s'y trouvant comme enjeu de « luttes identitaires »²¹⁸. A titre d'exemple, Donald explique comment sa « recherche d'identité » a été provoquée par le fait que toute sa vie était axée sur la France et « vécue en français » :

« je fais partie de la génération à qui on a interdit de parler le tahitien à l'école [...] Ca faisait que, le tahitien, je l'ai appris à l'école de dimanche [...] Depuis l'enfance, on parle en français, français, français. A l'école, on nous disait que nos ancêtres, c'était des Gaulois. Après tu grandis, 15, 16 ans [...] Là il y a une recherche d'identité [...] J'ai baigné dans une culture française, parce qu'à la maison on parlait en français. Mes parents parlaient en français, la télé, c'était en français, tout en français ».

²¹⁷ Max Weber (1978). *Economie et Société*, Plon, Paris, p.424 [1^{ère} éd. 1922], cité par D. Juteau, 1994, p.56.

²¹⁸ Ce terme est employé par l'historien Philippe Martel pour décrire les efforts des groupes régionaux par exister par leurs langues et d'autres symboles culturels, dans un chapitre intitulé « 25 ans de luttes identitaires ». In Vermès G., Boutet J. (dirs.), *France, Pays Multilingue*, L'Harmattan, Paris, 1987, pp.125-142.

C'est à travers ces luttes de pouvoir – de reconnaissance culturelle – que la langue devient un enjeu politique et identitaire, manipulée autant par les hommes et femmes politiques que par les acteurs sociaux afin de protéger ce qui est considéré un aspect culturel et identitaire fondamental.

Nous analyserons en premier lieu comment les langues sont utilisées pour tracer et retracer des frontières entre « nous » et « eux » dans des négociations identitaires. Dans un deuxième temps nous verrons comment les discours sur les langues et leurs usages révèlent les rapports sociaux de pouvoir. Si les diverses langues polynésiennes, ou *reo ma'ohi*, sont employées symboliquement dans les négociations d'identités « polynésiennes », pour inclure ou exclure, la langue française est employée comme symbole de statut selon le « niveau » de maîtrise. Comme à l'île Maurice (De Robillard 1991) ou à la Réunion (Ghasarian 2004), le français peut être employé comme symbole de prestige. Enfin, en vue de ces constructions d'appartenance et de valorisation, nous verrons comment la langue est un enjeu de la transmission aux enfants, et comment les parents prennent en compte ces enjeux dans leurs choix concernant les enfants.

1. Langue comme élément de construction de « frontières » ethniques

La langue comme moyen d'exclusion/ inclusion

En premier lieu, l'usage du tahitien peut être employé ou perçu comme manière d'exclure ceux qui ne le parlent pas. A cet effet, l'usage de la langue peut être employé pour marquer l'inclusion et l'exclusion de groupes d'appartenance. Une femme « métropolitaine », Christine, raconte par exemple que lors de son arrivée à Tahiti avec son futur mari « tahitien », ses beaux-parents « faisaient exprès de ne parler que du tahitien, alors qu'ils parlent français. Eux, dans leur famille, ils parlent français. Mais parce que j'étais là ils parlaient tahitien ». Ou encore un homme « métropolitain », Jonathon, dit : « C'est plutôt ma femme qui ne veut pas parler tahitien avec moi [...] elles aiment bien parler entre elles en tahitien [...] je crois que ça l'arrangeait que je ne peux pas comprendre ce qu'elles disent ». De même, un autre conjoint « métropolitain », Josef, raconte que sa femme et son fils, « par jeu », parlent en marquisien « quand ils veulent dire des choses pour ne pas que je comprenne ». Le fait que « la plupart du temps, les gens, ils parlent qu'en tahitien » (Inès) est également la raison pour laquelle un autre conjoint « métropolitain », selon sa femme, ne « participe pas » aux réunions et fêtes de famille dans les îles.

Au regard de ces usages, connaître la langue peut être pour des *Popa'a* un moyen de combattre une exclusion éventuelle. Certains évoquent une instrumentalisation de leur connaissance de la langue tahitienne afin de répondre à des « insultes » ou de se faire accepter, limitant ainsi un éventuel sentiment d'exclusion. Ferdinand dit par exemple, « Quant aux insultes, je comprends [...] Mais je réponds, dans la même langue ». Le « mais » semble mettre en valeur sa capacité de tempérer les insultes, en montrant qu'il peut comprendre et même répondre. Melvin avance la même notion, indiquant que sa maîtrise du tahitien, bien que limitée, fait qu'on n'oserait pas lui parler comme on peut entendre parler à d'autres « *Popa'a* » : « ils n'oseraient pas. Je leur répondrais en tahitien. Pour les insultes c'est bon. Je [...] peux comprendre et répondre, quelques mots ».

La langue comme moyen de négocier une appartenance polynésienne

Plus que pour combattre l'exclusion, l'usage de la langue tahitienne, ou sa trace dans l'usage du français, peuvent être employés symboliquement afin de (dé)légitimer une appartenance polynésienne. Pour Wendy, « polynésienne », l'accent et la prononciation des « r » sont des éléments identitaires dans le monde social :

« ce groupe dont la femme était chinoise et le mari *popa'a* : effectivement, elles, elles parlent 'r' [*doux*] ; elles raclent les 'r'. Elles [...] ont perdu leur accent, et moi, je l'ai. [...] j'ai gardé mon identité. Elles sont complètement occidentalisées. Elles ont perdu leur identité [...] Elles sont sans saveur. Le mari pense ça, c'est ça. Le mari lui dit, ça, c'est ça ».

La perte de l'accent tahitien dans la langue française est employée discursivement, dans cet extrait, comme symbole de la perte d'« identité » de ces femmes, de leur domination dans les rapports de genre de leur couple (par leur mari) et dans les rapports interethniques (par l'occidentalisation). En comparaison et en s'appuyant sur son accent, Wendy se construit comme ayant maintenu une identité plus authentique.

Au-delà des accents ou mots tahitiens, la maîtrise de la langue tahitienne est employée comme moyen de revendiquer ou désigner une appartenance tahitienne. George, qui lui-même parle le tahitien, emploie la connaissance de la langue tahitienne pour qualifier l'appartenance ethnique de ses enfants :

« ils disent qu'ils sont demis parce que leur père est tahitien et leur mère est *popa'a* ; donc eux ils sont demis. Des fois je les embête un peu ; je dis non, vous êtes des *Popa'a*, parce que vous ne savez pas parler le tahitien. Et ils disent, non, non, on est né ici : on

est tahitien. Bon, [...] ce sont des Tahitiens. De mère popa'a, donc Demis. Le seul problème, c'est la langue. »

La parenté ethnique – le couleur (« popa'a ») et l'appartenance ethno-régionale (« tahitien ») – est un premier critère pour qualifier l'appartenance, ce qui montre à quel point une vision « raciale » est employée dans la constitution des appartenances qui, ambiguës, sont à cheval entre région (« nés à Tahiti »), culture (« la langue ») et « race » (« de mère popa'a, donc Demis »). De cette manière, la langue est un élément symbolique culturel qui, paradoxalement, vient conforter ou délégitimer une revendication « raciale ».

Un même usage social de la langue est constaté par une femme « polynésienne », Wendy, dont le manque de maîtrise de la langue tahitienne par son fils de « double appartenance » fait qu'une appartenance « tahitienne » ou « demie » est récusée par ses camarades. Elle constate : « On doit lui dire que c'est un popa'a, oui, entre camarades. Parce qu'en plus, il n'a pas la langue dans sa poche ». L'absence de la maîtrise de la langue renforce son exclusion du groupe « tahitien » et le renvoie à une appartenance ethno-raciale de « popa'a ». Dans cette optique, un père « métropolitain » (Damien) n'encourage pas l'apprentissage du tahitien chez ses enfants, qui apprennent des bases à l'école parce que : « Il ne faut pas qu'ils aient le sentiment d'être plus tahitien que français. Je veux dire, ils *peuvent* parler le tahitien, qui est leur langue maternelle [...] ils apprennent à l'école ». Or, il privilégie la langue française, dominante en société et partagée entre lui et sa femme, précisément parce que l'inculcation de la langue met en jeu l'appartenance à un groupe ou à l'autre.

De la même manière, Inès affirme qu'elle est « polynésienne » en expliquant : « Je parle le tahitien » (ce qu'elle conjugue à un autre élément symbolique, le fait qu'elle connaît « cette vie traditionnelle des îles »). La langue vient conforter sa revendication d'appartenance ethnique. Manea, quant à lui, dit qu'il ne se sent pas entièrement « polynésien », tempérant ce sentiment d'exclusion par un « mais » qui rajoute un degré d'inclusion : « Mais je parle tahitien ». La langue est ainsi une manière de négocier – ou de récuser – un degré d'appartenance « polynésienne ».

Nous donnerons comme dernier exemple Rava, qui emploie le manque de maîtrise de la langue tahitienne autant pour qualifier l'appartenance ambiguë de son mari, que pour dévoiler la dé-légitimation ethnique dont elle se sent l'objet en tant que « Polynésienne ». En premier lieu, elle dit de son mari : « Il s'est bien intégré. Mais c'est un Popa'a. Mais il ne parle pas le tahitien ». Les « Mais », faisant état de sa « couleur » et de son manque de maîtrise de la langue tahitienne, soulignent qu'en dépit de ses efforts, la pleine intégration, ou du moins la meilleure possible pour un « Popa'a », passe nécessairement par la langue.

En deuxième lieu, Rava souligne ce qui est pour elle un paradoxe : elle-même ne parle pas le tahitien alors que le frère de son mari, un « Popa'a » également né à Tahiti, le parle. Ce fait provoque une réaction sociale négative du fait des autres aspects qui témoignent de son appartenance « polynésienne » :

« je m'y mettrai. Parce que des fois les gens me regardent comme un extra-terrestre. 'Ah bon? Tu ne parles pas tahitien ??' [*« Qui réagit comme ça, des collègues ? »*] Des Polynésiens. Des collègues de travail, des gens que je rencontre dans la rue comme ça. Les Polynésiens sont à la quête de leur culture. Moi, je veux bien, mais bon. [...] je me sens polynésienne, mais le fait d'avoir mis les pieds en France, parce qu'il y a beaucoup qui vivent ici sans jamais avoir mis le pied ailleurs. »

Tout en souhaitant « se mettre » au tahitien en raison du regard social porté sur elle, elle retourne ce manque de connaissance à son profit, en en faisant le signe d'une ouverture par comparaison au provincialisme qu'elle attribue aux locuteurs du Tahitien qui « vivent ici sans jamais avoir mis le pied ailleurs ». De cette manière, non seulement la langue tahitienne est employée pour légitimer ou délégitimer une revendication à une appartenance ethnique, mais la langue est également employée dans une dichotomie coloniale qui stigmatise ceux qui parle le tahitien (des « Polynésiens ») pour un manque d'ouverture, tout en mettant en valeur le rattachement à la France métropolitaine. C'est cette hiérarchisation coloniale que nous verrons dans la section suivante.

2. Les langues et la hiérarchisation coloniale

Le tahitien dévalorisé : un langage « limité », « pauvre »

Si la déperdition de la langue tahitienne est déplorée, la connaissance limitée de la langue, et son mélange avec le français dans les usages, sont parfois employés pour la dévaloriser. Pourrait-on y voir une autre inversion « raciste » (dans le sens d'un « néo-racisme culturel » selon l'expression de Taguieff, 1988), où la perte de la langue du groupe dominé est attribuée à la langue même, responsable de sa propre déperdition parce qu'inférieure ? Ce sont des raisons fournies par certains « Métropolitains » pour ne pas vouloir l'apprendre ou l'enseigner aux enfants.

Un de ces conjoints (Samuel) affirme :

« C'est aller à l'essentiel. Je pense que c'est dû à leur culture, vivre proche de la nature. Je pense aussi que c'est lié au langage, parce que le langage est assez limité quand

même [...] [*« Elle est limitée ? »*] Elle est limitée en nombre de mots. C'est précis sans l'être, mais par rapport à des questions, ils répondent vite ».

L'effet de ce discours sur la langue est de dévaloriser le groupe. Le langage est considéré « limité », ce qui est employé comme explication et comparaison métaphorique de la culture, les deux vus comme pragmatiques et limités. Les propos de Dom, qui se lance dans une longue explication de la pauvreté comparative de la langue tahitienne, font écho à ces propos :

« Il est vrai aussi que c'est une langue très pauvre. Dans l'alphabet latin, il y a 26 lettres; dans l'alphabet polynésien, il n'y a que 13. Il n'y a que la moitié, donc c'est une langue très pauvre. Donc forcément, comme il y a deux fois moins de lettres, il y a deux fois moins de mots pour exprimer quelque chose. Donc un mot signifie plein de choses, par rapport à comment il est situé dans le contexte de la phrase. C'est une langue difficile à appréhender. En plus, on le pratique mal, et il est difficile. Et enfin, il n'y a que deux temps de grammaire dans la langue polynésienne. Le présent et le passé. Il n'y a pas de futur. Le futur n'existe pas. Quand on dit, je ferai demain, en tahitien tu dis, je fais demain. Tu ajoutes [*ananei*]. Donc c'est le présent, mais demain. Donc ils se débrouillent à faire du futur. Mais s'ils ne l'ont pas intégré, le temps du futur, c'est parce qu'ils ne le prévoient pas, l'avenir »

Cette explication est un exemple très clair de la façon dont la langue peut être employée comme manière de comparer des groupes ethnoculturels au profit de l'un et au détriment de l'autre. Dom soutient en premier lieu que les locuteurs du Tahitien ne sauraient pas s'exprimer du fait du caractère « très pauvre » de leur langue, même si par le même biais il explique la difficulté de l'apprendre en raison de sa complexité. En deuxième lieu, la structure linguistique est employée pour affirmer le stéréotype classique du Tahitien insouciant vivant au jour le jour, avançant que la langue reflète une impossibilité de prévoir le futur. Les arguments ont comme effet de justifier son choix de ne pas apprendre la langue tahitienne, que sa femme « polynésienne » ne maîtrise pas non plus, et de soustraire l'apprentissage de cette langue des enjeux familiaux.

La conclusion générale de Dom sur « les Polynésiens » et les langues est que le mélange du français et du tahitien, et le manque de maîtrise des deux, expliquent « une certaine timidité », qu'il qualifie d'« un trait de caractères des Polynésiens » :

« Il y a beaucoup de Polynésiens qui parle le tahitien en mélangeant les mots français [...] Donc finalement, les Polynésiens parlent très mal. Ils parlent très mal le tahitien, ils parlent très mal le français. Ils ne savent pas parler. Ils ont du mal à s'exprimer [...] ça leur donne ce trait de caractère de timidité ».

On retrouve ici cette fameuse « incapacité de dialoguer » que nous avons vu dans un chapitre précédent, qui est fréquemment attribuée à la catégorie des « hommes polynésiens ».

« Pureté »/ « mélange » linguistique : des éléments de (dé)valorisation

En correspondance avec la hiérarchisation et la valorisation des langues constatées plus haut, d'autres éléments viennent conforter discursivement le choix d'une langue au détriment de l'autre. Si le tahitien est parfois considéré « limité » ou « pauvre », le mélange de langues ou le manque de maîtrise du tahitien sont également des arguments qui dévalorisent son usage et sa représentation, comme il a déjà été constaté dans le témoignage précédent. La notion de mélange entre langues, vu comme un manque de « pureté » qui, elle, connote statut social et « bonne » éducation, est employé pour conforter le choix de transmission de la langue française, vue comme plus pure. Ce processus a comme effet de conforter la dichotomie entre valorisation et dévalorisation, et choix d'une langue au détriment de l'autre.

Dans les choix sociaux et familiaux, dont les choix de transmission aux enfants, ces façons de représenter les langues peuvent être des arguments déterminants. Un homme « métropolitain », Olivier, explique par exemple que sa femme « polynésienne » : « parle plus le tahitien de la rue, pas un tahitien très académique. C'est pour ça qu'elle n'ose pas à mon avis enseigner aux enfants ». Elle aurait ainsi autocensuré l'usage de sa langue maternelle. Ninirai avance un même souci pour ses enfants : « il ne faut pas mélanger les langues ». Dans d'autres cas, c'est le conjoint « métropolitain » qui emploie l'argument de la pureté des langues pour contrer l'usage du tahitien. Keta explique que sa conjointe est contre l'idée qu'il apprenne aux enfants le marquisien, sa langue maternelle à lui, en raison de la crainte du « mélange » : « elle ne veut pas que je mélange le marquisien et le tahitien [...] Je veux leur apprendre le marquisien. Elle est d'accord. Mais le problème c'est si on parle le marquisien, ça va mélanger ».

Dans d'autres cas, le mélange des langues s'emploie pour dévaloriser complètement la langue tahitienne dans certains discours de « Métropolitains ». Mélanie par exemple décrit la langue tahitienne comme un « charabia » qu'elle n'aurait pas aimé transmettre à ses enfants, déjà grands quand elle est arrivée à Tahiti et a rencontré son conjoint « tahitien ». Dans une longue description de la langue tahitienne, elle dit :

« Je me dis que si j'avais eu un enfant avec mon mari, je ne suis pas sûre que je serais toujours avec lui. De par ce style à lui, sa façon de parler un peu charabia. Ce n'est pas une langue bien travaillée. C'est une espèce de créolisation ici, du tahitien. Ils ne parlent pas vraiment le tahitien. C'est pour ça que quand j'ai appris le tahitien, et ce que

je voulais montrer que j'ai appris, il se foutait de moi, disant que c'est l'Académie qui a inventé ces trucs-là. On se contente de peu pour parler le tahitien. Ça fait une langue pauvre, très pauvre. Tu ne peux pas énoncer beaucoup de comment penser avec ça. C'est appauvrissant. Surtout quand elle est parlée comme ils parlent ceux que je connais. C'est très peu de mots et forcément ça appauvrit la pensée, si tu as un sentiment. Effectivement, nous, nos rapports s'arrêtent vite parce que nos échanges, ça bloque, parce que tu ne peux pas énoncer des trucs compliqués, tout de suite il dit, je ne comprends rien. A ce moment là j'aurais peut-être eu peur que mon gosse soit pris dans le machin un peu appauvrissant. C'est dur, ce que je dis là. C'est là que je me rends compte que je suis même aussi orgueilleuse, peut-être. C'est là que je vois que mon identité prévaut. Je ne voudrais pas qu'il [mon enfant] ait cette espèce de langage mou ».

Tout en se rendant compte de l'ethnocentrisme de ses remarques, elle décrit la langue tahitienne comme une « espèce de charabia », « de langage mou », « très pauvre », qui ne permet pas de comprendre ou « énoncer des trucs compliqués », tout en avançant que la langue de communication n'est « pas vraiment le tahitien » puisque c'est mélangé. Ainsi le « mélange », la notion du manque de pureté, est un procédé qui dévalorise l'usage « appauvrissant » de la langue, elle-même déjà dévalorisée. De même, les personnes qui parlent le tahitien se trouvent stigmatisées comme manquant les moyens – linguistiques – de penser, communiquer et comprendre.

D'autres parents « métropolitains » expriment une même crainte de transmettre une langue parlée impure ou incorrecte à leurs enfants. Tel est le cas pour Christine, qui a donc favorisé l'apprentissage du français au sein de la famille.

« George m'a fait le reproche, mais c'est vrai, moi, j'ai tellement entendu des petits Tahitiens parler un charabia, c'est-à-dire ni correctement le français, ni correctement le tahitien. Et il se trouve que moi, j'aime beaucoup la langue française, que je ne maîtrise pas trop mal, et je lui ai dit dès le départ, non, je veux que mes enfants apprennent bien le français, et après ils apprendront le tahitien ».

Ainsi, l'amour pour sa propre langue l'aurait conduite à lui accorder la priorité dans les choix pour ses enfants, ces derniers n'ayant finalement jamais appris le tahitien, qui est encore une fois décrit comme « un charabia ». On voit que lors des « luttes culturelles » dans les choix de transmission aux enfants, les conjoints « métropolitains » l'emportent en partie en utilisant cet argument de « mélange » qui dévalorise la langue tahitienne. En contraste, la langue française, transmise par le parent métropolitain, apparaît comme pure et bien maîtrisée.

Plusieurs parents évoquent cette priorité accordée au français dans l'éducation des enfants, au détriment d'un apprentissage du tahitien. C'est la priorité « que les enfants parlent bien, qu'ils maîtrisent bien le français » (Leslie). Si la langue tahitienne n'est pas une priorité, bien parler l'est. Les langues doivent rester « pures ». C'est pourquoi Marina, une femme « polynésienne » « n'insiste pas là-dessus » (sur le fait de parler le tahitien) et résiste à l'usage de mots tahitiens éparpillés, autant par ses enfants que par son conjoint. Elle dit :

« Par contre j'insiste sur le fait que *si* ils choisissent de parler tahitien, qu'ils le parlent bien. Qu'ils parlent le français bien. Jean parle un peu [tahitien et français mélangés]. Et quand je l'entends parler comme ça je dis, 'Jean, si tu veux parler le tahitien, parle-le [...] Mais ne mets pas un mot français, un mot tahitien'. C'est important de bien t'exprimer »

Le risque de mélange participe à l'absence de la langue tahitienne dans la famille et dans la transmission intergénérationnelle. Pouvoir la maîtriser demeure difficile, et ne pas pouvoir la maîtriser met en jeu son statut et sa valorisation sociale.

Langue française et statut social

Si le tahitien est délégitimé en tant que langue à transmettre, à travers les oppositions mélangé/ pur ou pauvre/ riche, la maîtrise du français est, à l'inverse, signe de statut. En premier lieu, ne pas bien le maîtriser est source de « gêne » chez des « Polynésiens » face aux « Français », voire face à une Américaine ; le manque de maîtrise de la langue française avait été employé pour expliquer pourquoi quelques conjoints « polynésiens » avaient trop « honte » de me rencontrer pour un entretien. Bruno Saura écrit sur des « Polynésiens » : « Ils sont, en effet, souvent intimidés par la présence d'un *Popa'a*, gênés de comprendre sa langue mais de ne pas pouvoir répondre aisément dans celle-ci » (Saura 2004a : 51). Dans cette veine, une conjointe « polynésienne » (Ninirai) dit : « les Françaises ont tous ces côtés français, cultivées, machin, tu maîtrises les mots, alors que le Polynésien, mon dieu, 'elle va me dire ça' et 'qu'est-ce qu'elle me dit' ». La maîtrise de la langue française met ainsi en jeu l'aisance dans certains milieux sociaux, et est considéré le reflet d'un « certain niveau », d'un statut social, négocié à travers des symboles dont la langue ou la profession.

Pour certains, en parallèle avec les valorisations différentielles considérées plus haut, la langue française, quand elle est bien maîtrisée, est associée à un statut socioéconomique plus élevé. Le discours d'une femme « métropolitaine », Mélanie, qui avait décrit le tahitien comme une « espèce de charabia », montre comment peuvent être dissociées les deux langues en termes de « niveau », entre « charabia » ou « une certaine tenue de langage » :

« Tu vois le divorce, quand il était à son travail, il était obligé de parler cette espèce de charabia tahitien, parce que là bas il y en a beaucoup des Australes, qui ne parlent même pas tahitien [...] J'oblige quand même un certain niveau, une certaine tenue de langage »

Les usages linguistiques se découpent en « niveaux », ceux qui « ne parlent *même* pas tahitien » étant, vraisemblablement, encore moins considérés. Par ailleurs, se dévoilent ainsi les rapports de pouvoir sociétaux sur lesquels elle s'appuie, par le biais des choix linguistiques, pour « obliger » son conjoint à faire usage de la langue française, dominante et mise en valeur.

Par ailleurs, le découpage par « niveau » ou par statut socioéconomique associé au langage se révèle d'autant plus qu'elle fait la comparaison entre le tahitien (« langage mou ») et le français parlé en HLM, en banlieue parisienne.

« Un peu comme quand j'habitais en HLM en banlieue de Paris. Parce qu'avec ce que je gagnais je ne pouvais pas me loger à Paris, et j'avais mis – avec mes belles idées de gauche, tu vois, la fille : 'on est tous des frères, machin' – j'avais mis mon fils au collège du coin. Et quand après j'ai été à une fête à la fin de l'année au collège et j'ai vu – ils avaient préparé – une pièce de Molière, les gosses, ils parlaient 'comme ça parce que tu vois, c'est Molière, mais que allais-tu faire en cette galère' [*avec un accent de banlieue*]. J'ai dit, non, je ne peux pas laisser mon fils là bas. Il ne va pas parler comme ça. Donc je l'ai mis à Paris. Je l'ai fait prendre allemand comme langue première pour qu'il soit dans une bonne classe. Comme quoi on n'est pas toujours clair avec soi-même. On veut bien être compréhensif et tout. Mais finalement quand ça touche aux gamins et tout, là, malgré tout, les choses qui reprennent leur droit ».

Parler mal, associé à parler un « charabia » tahitien selon elle, est étroitement associé au statut social et à des HLM de banlieue, tout comme parler bien s'associe à la réussite sociale (« dans une bonne classe »). Cette valorisation par la dotation de statut social met en jeu la transmission culturelle à ses enfants, confortant sa position précédente de refus d'avoir des enfants avec son mari « tahitien » en raison du statut dévalorisant de sa langue parlée.

En deuxième lieu, la langue française est le medium de réussite au sein de l'école française et permet donc d'accroître ou de maintenir son statut social. Comme il a été écrit par rapport à la Réunion contemporaine, « Pour la plupart des parents, l'utilisation du créole à l'école ne favoriserait pas l'acquisition d'une bonne éducation et, par conséquent, l'obtention d'un statut plus élevé dans la société ». Pour cette raison, ceux, nombreux, qui y parlent le créole et « qui ne parlent généralement pas très bien le français [...] envisagent cette langue

comme un moyen pour acquérir un meilleur statut et vivre mieux (au moins pour leurs enfants) » (Ghasarian 2004 : 317). Tel est également le cas à Tahiti, où la langue de la réussite au sein du système scolaire français, et au sein de l'économie mondialisée capitaliste, passe par le français en premier lieu.

C'est cet argument qu'emploie Donald en abordant son choix de privilégier le français avec ses enfants:

« pourquoi j'ai privilégié plutôt une éducation en français pour mes enfants, c'est pour ne pas faire une coupure avec l'école. A l'école tu parles en français toute la journée et du coup à la maison on parle une autre langue. Je pense que ça peut jouer une ambivalence dans la tête. Et après ça fait un déséquilibre. Peut-être que j'ai eu tort, je ne sais pas ».

Malgré sa connaissance de la langue tahitienne, le choix de transmission de la langue française s'est basé dans son cas, sur la réussite et l'aisance facilitée à l'école.

C'est également le cas pour Tita, qui n'a pas d'occasion de parler le polynésien parce qu'elle « ne côtoie que des Européens », et trouve que la langue française est de toute façon la langue qui permettra aux jeunes non seulement de réussir à l'école, comme nous avons vu dans les arguments les plus fréquents, mais aussi de pouvoir réussir en dehors de Tahiti. Elle affirme : « c'est les langues étrangères qu'il faut que les jeunes d'ici puissent parler. Parce que si un jour si c'est figé le travail ici, ils ne peuvent pas aller à l'extérieur. Ils ne sont pas démunis ». Ainsi, malgré la « perte » symbolique et affective qu'elle déplore (« Bien sûr que ça me gêne de perdre la langue ») tout en affirmant que la langue tahitienne ne lui manque pas car elle n'en a jamais besoin (« Mais comme je n'ai pas à l'utiliser, bien sûr que ça ne me manque pas »), la langue française est prioritaire afin de privilégier la réussite sociale et économique, qui pour elle-même a représenté un parcours difficile.

3. Rapports de pouvoir macrosociaux et transmission linguistique familiale

Impossibilité de transmettre la langue tahitienne : effets de l'interdiction à l'école

Nous avons constaté que le français est la langue de la réussite à l'école et de la réussite en dehors de la Polynésie française. Si ces arguments, en conjonction avec certaines représentations dévalorisantes de la langue tahitienne (« pauvre », « mélangée »), participent à la perte de la langue tahitienne, l'interdiction des langues polynésiennes à l'école jusqu'à la fin des années soixante-dix a également eu l'effet dramatique de stopper l'usage des langues

polynésiennes. Ceci a entraîné l'impossibilité de les transmettre aux générations suivantes. Ainsi, la question de la transmission aux enfants ne se pose souvent pas, puisque la langue ne peut être transmise, mais seulement apprise par autrui, à l'école comme langue étrangère ou chez des grands-parents ou autres personnes qui la maîtrisent (la nounou dans le cas de Melvin et Marie). Quelques exemples illustrent ces effets de l'interdiction à l'école, que nous survolerons avant de passer à d'autres enjeux du choix de langue à transmettre chez des couples interethniques.

Tita, arrivée des îles de l'archipel des Tuamotu chez une tante qui l'hébergeait pour qu'elle aille à l'école, explique par exemple qu'elle n'a pas enseigné à son fils une des langues de sa jeunesse, le paumotu ou le tahitien, en raison de cette interdiction qui a marqué sa jeunesse. Elle explique : « Parce que moi, quand je suis arrivée ici [à 6 ans], comme je ne parlais que le paumotu. Je ne parlais ni le français, ni le tahitien, quand je suis arrivée ici. Et donc on était frappé à l'époque à l'école et à la maison ; il faut parler le français ». Mihiarii, une autre femme d'une cinquantaine d'années, raconte que, elle-même, elle ne parle pas très bien le tahitien en raison de cette interdiction ; elle ne peut donc le transmettre à son fils. Elle explique l'efficacité de l'interdiction, qui encourageait les parents à améliorer la réussite des enfants et leur expérience à l'école en ne leur communiquant qu'en français :

« lorsqu'on entendait parler tahitien à l'école, tu étais puni. Tu devais copier 100 fois 'Je ne dois pas parler tahitien' et tu étais envoyé à la cour de l'école, où tu devais enlever la mauvaise herbe [...] Et donc quand on rentrait à la maison, les parents nous parlaient que en français. »

Un même choix était pris par les parents de Rava qui, eux-mêmes ayant souffert de l'interdiction, n'ont pas transmis leur langue maternelle à leur fille. Elle dit, « mes parents ont fait le choix de ne pas nous apprendre le tahitien pour qu'on ne soit pas pénalisé. Parce que eux, ils se faisaient taper dessus quand ils parlaient tahitien à l'époque ».

Aujourd'hui, certes, la langue tahitienne n'est plus strictement interdite et est même le sujet de quelques cours. Néanmoins, selon les personnes interviewées, ce fait n'a pas permis une réelle survie, à l'école ou à la maison. Marie par exemple ne « parle pas très bien » le tahitien et ne peut donc le transmettre à son fils parce que ses parents ne lui ont pas appris le tahitien pour qu'elle réussisse à l'école. Quand elle-même elle était à l'école, elle n'a pas choisi cette langue en option. « Ce n'était pas interdit, mais ce n'était pas obligatoire ». Selon une autre mère « polynésienne », Mihiarii, dont le fils a pris le tahitien de la maternelle jusqu'au CM2, « C'est complètement ridicule de leur apprendre à parler tahitien et après, au bout d'un moment, on arrête tout d'un coup. Mais nous, à l'époque on ne parlait pas le tahitien

parce qu'on n'avait pas le droit ». De cette manière, même si la langue tahitienne n'est plus prohibée, elle n'est pas non plus forcément apprise ou devenue un élément de la réussite sociale ou scolaire.

En dépit de l'insertion scolaire et économique actuelle en Polynésie française qui passe par la maîtrise de la langue française, certains parents souhaitent transmettre le tahitien aux enfants au cas où un jour la reconnaissance sociale basculerait en faveur de symboles polynésiens. Tel est le cas d'Olivier par exemple, un père « métropolitain » qui voudrait que sa femme transmette cet atout à leurs enfants :

« c'est un de nos sujets de – pas de dispute – mais – je voudrais qu'elle apprenne un peu le tahitien aux enfants. [...] bon, le tahitien ce n'est pas la langue la plus parlée dans le monde - mais c'est une des chances de ces unions mixtes – de s'enrichir l'un de l'autre et surtout que les enfants profitent de ça [...] Etre bilingue en tahitien, si les enfants continuent leur vie ici [...] c'est un plus quand même, de parler tahitien »

Dans le jeu de pouvoir et les choix de transmission aux enfants, il ne s'agirait pas d'un groupe culturel contre un autre, mais de choix sociaux pour la meilleure intégration et réussite sociale possibles pour les enfants. Cet extrait représente un argument présent, mais minoritaire chez les couples interviewés, en faveur de l'enseignement du tahitien en tant que stratégie – « un plus » – pour des personnes qui « continuent leur vie ici ». Le même argument pour l'apprentissage du Tahitien et la difficulté de le mettre en œuvre en pratique a été avancé par Corinne, également « métropolitaine », qui explique que leur fils apprend un petit peu le tahitien à l'école et avec sa belle-mère. Le choix de vouloir soutenir cet apprentissage s'appuie sur des raisons stratégiques, visant à assurer sa pleine appartenance et intégration en cas d'indépendance : « autant connaître, quand il y a un gros problème sur le Territoire, les jeunes qui ne savent pas du tout parler... ». Or, ces arguments n'ont pas empêché que la langue familiale privilégiée est le français, et que les enfants n'apprennent que peu de tahitien.

Le tahitien comme identité culturelle à protéger : un enjeu faible

D'autres enjeux de la transmission de la langue tahitienne comprennent la protection d'une identité culturelle. La transmission de la langue met en jeu en effet deux aspects d'une transmission linguistique : l'individu, qui pourra affirmer son appartenance ethnoculturelle, et la culture, qui est à protéger. Quelques parents « polynésiens » des conjoints s'inquiètent de ces facteurs et encouragent la transmission du tahitien aux enfants. Cécile déclare :

« C'est vrai que mon père des fois, oh là là. Des fois il me fait des réflexions, qu'il faut que je leur parle en tahitien. C'est vrai qu'il m'a toujours parlé, depuis toute petite, en tahitien. Mes grands-parents aussi d'ailleurs. Je lui dis, oui, c'est vrai ».

Or, cette pression n'a pas effectivement modifié la transmission linguistique à ses enfants. La tendance est ainsi : le double enjeu de la transmission linguistique est affirmé – de faire vivre la culture et de transmettre une appartenance culturelle aux enfants. Or, ces enjeux n'affectent que peu les usages, qui mènent à la déperdition de l'usage du tahitien.

Pour quelques pères « polynésiens », tels Thomas, la volonté que son fils « ne perde pas ça, la langue » s'attache à ces deux notions de l'appartenance ethnoculturelle de son fils et de protection de la culture :

« Parce qu'il est demi. C'est important. Je connais beaucoup de copains, des Polynésiens, qui ne connaissent pas le tahitien [...] au niveau de la culture, au moins garder la langue. Parce qu'à part ça, je ne vois pas ce qui reste non plus ».

Le discours de Heiri est similaire. Employer quelques mots en tahitien au sein de la famille est devenu un enjeu des rapports familiaux et de la préservation d'une culture dominée qui se perd. Il souhaite que sa femme et enfants emploient « les bases » à la fois pour transmettre la culture et l'appartenance d'un groupe aux enfants et pour préserver le « patrimoine » culturel.

« j'essaie de dire à Dina de se forcer si c'est possible [...] Qu'elle aille n'importe où, au lieu de dire 'bonjour', de dire 'ia orana'. Au lieu de dire 'merci', de dire 'mauruuru'. C'est quelque chose que j'essaie de leur faire faire en tout cas, avec Dina et les enfants. C'est pour la culture aussi. C'est pour notre patrimoine [...] si au début tu commences à ne pas suivre une culture, ça va se perdre progressivement [...] ce sont des mots faciles. Donc si les gens déjà ne les utilisent pas, ça va se perdre trop facilement. [...] Même pour Dina, je lui dis, tu es venue ici à Tahiti. Je ne te demande pas de changer. Mais essaie au moins à t'intéresser à la culture polynésienne. Sinon, moi j'ai l'impression que tu es une étrangère qui vient, et qui veut couvrir la culture polynésienne par sa culture [...] Elle a été d'accord, mais je suis obligé de répéter. Parce que quand elle est arrivée [à notre rendez-vous], elle a dit 'bonjour'. Elle aurait pu dire 'ia orana' [...] Ca ne me dérange pas. Mais ça me gêne un peu [...] Ca va nous permettre de garder la langue, de garder une trace, parce que ça se perd un peu ».

A travers cet extrait on voit, en premier lieu, les rapports macrosociaux de pouvoir, où les cultures dominantes « couvrent » les cultures dominées. Ces rapports sociaux font naître l'exigence que Dina, qui représente par sa personne les rapports sociaux de pouvoir en tant qu'« étrangère », emploie quelques mots symboliques pour montrer sa volonté d'intégration.

En deuxième lieu, la présence des enfants confère encore plus d'importance aux enjeux de la propagation de symboles culturels polynésiens, puisque se pose la double question de l'appartenance ethnoculturelle des enfants et de la transmission aux générations suivantes d'une culture en voie de disparition. Néanmoins, ces enjeux mis en avant par Heiri n'ont pas réussi à accroître l'usage de symboles culturels tahitiens chez sa femme, notamment une langue polynésienne (tout « ce qui reste » de la culture, avait dit Thomas). En outre, l'appartenance ethnoculturelle demeure un jeu de symboles limités à afficher, dont l'usage a pour objectif premier de « garder une trace » culturelle.

« Tout le monde parle français », et puis « je ne suis pas doué pour les langues »

Nous avons constaté dans le témoignage précédent comment l'usage de la langue tahitienne était l'objet de négociations familiales, afin de mettre en avant quelques symboles de « ce qui reste » de la culture tahitienne. Or, du fait des rapports sociaux de pouvoir au sein de la société, les conjoints se tiennent rarement à ce souhait, qui est également rarement prioritaire chez les conjoints « polynésiens », selon l'échantillon de personnes interviewées. Plusieurs facteurs expliquent cette réticence : outre la (dé)valorisation des langues et la promotion de la réussite sociale chez les enfants, on peut évoquer d'autres arguments de la part de quelques conjoints « métropolitains » : la crainte de se voir exclure des rapports intrafamiliaux ; « l'utilité » limitée d'une langue polynésienne dans un contexte où la langue fédératrice et dominante est le français ; et le fameux « je ne suis pas très doué pour les langues ».

Le premier argument, concernant le risque d'exclusion, apparaît dans le témoignage de Henry :

« je pense que je m'y mettrai quand ma fille, quand je vais vraiment voir qu'elle comprend et qu'elle parle le tahitien; je ne voudrais pas qu'il y a un fossé. Ne serait-ce qu'au niveau langage. Je ne veux pas qu'il y ait une complicité dont je ne sois pas la clé [...] Je ne voudrais pas qu'entre sa mère et ma fille parlent en tahitien entre elles et que moi je ne comprenne pas [...] On parle le français ici [...] Il n'y a pas de règle. Mais c'est normal aussi. »

Etre exclu des rapports intrafamiliaux est ainsi un risque qui a encouragé son influence sur ce domaine, exigeant à travers cet argument et le rappel des « normes » des rapports sociaux d'une société postcoloniale : que l'« on parle le français ici ».

En deuxième lieu, si le français est « normal », c'est parce que c'est la langue dominante et partagée entre conjoints. Malgré l'usage du tahitien comme enjeu d'appartenance, à la fois les conjoints « métropolitains » et « polynésiens » ne font pas du tahitien une priorité, dans leur propre apprentissage ou dans celui des enfants, en raison de son manque d'utilité. Jean explique : « Honnêtement, je crois que je ne m'y intéresserai jamais. Je préférerais améliorer mon anglais ou autrement mon espagnol ou me mettre au chinois. Ça me semblerait plus intéressant ». Dans les relations mondialisées, les langues polynésiennes ne pèseront pas, comme il avait été argumenté plus haut par Tita, qui préconisait que les jeunes apprennent plutôt une langue qui leur permettra de sortir de la Polynésie française. Par ailleurs, dans les rapports sociaux à Tahiti, le tahitien ne pèse pas en termes d'utilité. Damien explique : « je reconnais je ne fais pas d'effort. Parce que bon, dans mon travail, ça ne se pose pas ». Et Véronique explique que « les petits Tahitiens, par exemple comme [mon fils], parlent français sans accent. A l'école il y a des Blancs, des Français ; il y a de tout. Le Tahitien de pure souche, avec un père tahitien et une mère tahitienne, ils parlent français comme [lui], sans accent ». Ainsi, la langue tahitienne n'est point une priorité, et l'apprentissage se limite à « des fois [...] des petites phrases, des mots - fleur, chien, arbre ».

Enfin, le fameux argument récurrent des « Français », « je ne suis pas très bon en langue », est également un argument qui permet de s'excuser de son manque d'apprentissage d'une langue polynésienne qui demeure néanmoins symbole d'appartenance ethnique. Dina, à qui son mari reproche de ne pas faire des efforts d'employer des mots tahitiens simples, répond : « j'ai un peu de mal. Déjà je ne suis pas très bonne en langue [...] Je regarde tous les soirs le journal télévisé en tahitien, et je ne comprends toujours rien ». Ou encore, Paul qui dit : « Je comprends des mots comme tout le monde, mais non, je ne suis pas doué pour les langues. Déjà l'anglais, alors le tahitien encore pire ». Philippe et Corinne emploient les mêmes mots : « je ne suis pas très doué(e) pour les langues », et Corinne emploie le double argument que : « De toute façon, les gens d'ici, comme les Pōpō'a, je le vois avec les élèves, les collègues, ou mes amis qui sont polynésiens, ce n'est pas un souci que tu connais la langue ou pas ». Tous ces arguments viennent conforter le choix de privilégier le français au sein de la famille.

Enfin, il n'y a pas toujours besoin d'un argument pour privilégier la langue française qui domine de toute façon, qui est « normale » disait Henry. Un père « tahitien », George, regrettant n'avoir jamais appris le tahitien à ses enfants, explique que sa femme a découragé leur apprentissage de la langue tahitienne :

« Ma femme c'est une Métro. Au début, je leur ai dit, 'vous voulez apprendre le tahitien ?' 'Non, non, c'est difficile' [...] Ma femme aussi a été là, à ce temps là. 'Ah, non, ce n'est pas la peine, ils ne veulent pas apprendre.' [...] dans leur génération, il y a les Tahitiens-demis qui ne parlent que français [...] A ce moment là ils ne voulaient pas apprendre le tahitien. La maman était là 'non, il ne faut pas leur apprendre le tahitien ; ils ne veulent pas parler le tahitien, donc il ne faut pas leur apprendre' »

Dans le cas de ce couple, on voit se combiner l'ensemble de facteurs qui contribuent à écarter la langue tahitienne de la famille et de la transmission aux enfants. Un premier facteur est la réticence des enfants à se démarquer de leurs camarades, des « Tahitiens-demi » qui n'en font pas usage eux-mêmes. Les enfants, peu soucieux des enjeux culturels évoqués plus haut par des parents, n'ont pas souhaité apprendre une langue « difficile » et de peu d'utilité dans les relations sociales. Cette réticence rejoint celle de la mère, qui tient, comme on l'a vu plus haut, à la dévalorisation de la langue tahitienne parlée, qualifiée de « charabia » mélangé. Comme d'autres conjoints « métropolitains », elle a pu s'appuyer sur la prédominance de l'usage et l'utilité des langues à Tahiti pour conforter le choix culturel qui lui correspond.

CONCLUSION

Cette recherche visait à éclairer l'articulation entre rapports interethniques, de genre et de statut socioéconomique, dans leurs dynamiques complexes et intersectionnelles. Elle a pris pour objet la formation des couples interethniques dans une société postcoloniale, la Polynésie française, où, en dépit du discours d'un métissage idéal, les vestiges d'un passé colonial imprègnent les structures politique, légale, économique et éducative, et jusqu'aux discours et interactions de la vie quotidienne.

En quête des mécanismes de (re)production des rapports de pouvoir par le jeu de classements sociaux différents et interconnectés, on est allé au cœur de leur rencontre la plus intime, entre hommes et femmes, entre *Popa'a* et Polynésien-ne-s. En plaçant au centre du questionnement les différences entre configurations de couple, selon l'articulation entre appartenance de genre et d'ethnicité, il s'agissait d'établir comment les catégories et les représentations de l'altérité intervenaient dans les discours que ces couples produisent sur leurs pratiques conjugales et familiales, comment les conjoints négociaient le maintien ou la transmission de symboles associés à l'une ou à l'autre catégorie ethnoculturelle, et comment l'entourage social et familial accueillait son nouveau membre, introduit par le biais du lien conjugal.

On présentera de façon synthétique les principaux résultats que cette étude a apportés sur ces points, à travers l'analyse des 62 entretiens avec les acteurs sociaux au cœur de cette rencontre interethnique.

Compartimentages en guise de métissages

Plusieurs processus transversaux se sont dégagés qui sont indépendants des appartenances de genre. Notamment, le compartimentage – ou la différenciation par catégorisation ethnique – entre conjoints ou entre parents et enfants, réfute l'hypothèse d'un métissage postcolonial exemplaire, dont les unions interethniques sont présentées comme emblème selon certains discours académiques occidentaux. En effet, les entretiens montrent au contraire un usage régulier au sein de la famille de « vocabulaire de la différenciation »²¹⁹, ou l'appui discursif sur des termes et notions récurrents afin de différencier entre catégories

²¹⁹ Cette formule s'inspire de celle de la « grammaire de différence » employée par F. Cooper et A. Stoler, 1997, p.3-4.

ethniques genrées, ce qui participe à produire des différences ethniques au sein des mêmes familles louées pour les atténuer.

Les unions interethniques reflètent les processus sociaux qui sont en œuvre dans la société ambiante, en termes de la saillance des usages quotidiens des catégories ethniques. Elles font appel à la « race » et au « sang », éléments qui figurent parmi une panoplie de symboles employés pour négocier des appartenances ethniques ou interpréter le monde social par ces dernières. Les différenciations ethniques qui en résultent sont employées pour rendre compte des comportements, des goûts ou des personnalités des conjoints, voire des enfants. De ce fait, des « frontières » ethniques, bien que souples et poreuses, demeurent centrales à l'interprétation de l'autre.

L'emploi du métissage, d'un hypothétique « mélange des sangs » dans la catégorisation de « demi », participe par ailleurs à conforter des différenciations ethniques au sein de la famille et dans leurs conceptions du monde social. Malgré les métissages transcontinentaux depuis 200 ans qui font de tous les habitants de la Polynésie française des personnes d'héritage métissé *de fait* (Panoff 1989), la catégorie de métissage, « demi », ne s'emploie que pour désigner des différenciations sociales, selon les statuts socioéconomiques au sein d'un modèle économique occidental. De cette manière, le « métissage » est utilisé pour donner de la consistance aux catégories ethno-raciales plutôt que d'atténuer leur saillance, en s'appuyant sur les différences de statut socioéconomique qui les traversent. Ces processus sociaux de « métissage » apparaissent ainsi comme des compartimentages ethniques sans fin, d'une génération à l'autre.

En outre, ce compartimentage constant révèle des caractéristiques propres à la catégorisation ethnique. Si les catégories de genre semblent plus difficilement ambiguës, comme l'a souligné Judith Butler (2006), la catégorisation ethnique, au contraire, est caractérisée par des ambivalences. Nous avons vu, dans un chapitre sur les représentations, quelques procédés discursifs qui ont comme effet de maintenir les stéréotypes par l'exception, en l'occurrence de soi-même ou de son conjoint. Les frontières poreuses et souples entre groupes ethniques sont constamment négociées. Son conjoint est tantôt « polynésien » en raison d'un comportement, tantôt « métropolitain » en raison d'une mentalité, tantôt « demi » en raison d'un diplôme ou d'un aspect physique. Leurs discours sont ainsi exemplaires de « l'entre deux » ou de l'ambivalence qui caractérise la catégorisation (Bhabha 1992, 2002). Ces processus de (dé)catégorisation représentent des micro-mécanismes permettant de subvertir la catégorisation ou d'en contourner le sens. Ce sont des moyens interactionnels et discursifs pour mettre en œuvre des « stratégies » identitaires ou une « marge de manœuvre »

individuelle dans un contexte saturé de contraintes sociales et symboliques, de la catégorisation discursive à la discrimination matérielle.

Hierarchisations racistes s'appuyant sur la « nature », la langue, l'« évolution », la « modernité »

Les catégorisations ont une autre facette qui dépasse la simple différenciation : elles véhiculent plus ou moins de morale ou de statut social, comme nous avons constaté tout le long de l'analyse des entretiens. Ces hiérarchisations s'appuient sur des oppositions constituées en échelles de « civilisation », d'« évolution », de « modernité » ou encore de « niveaux » - social, culturel ou « mental ». En premier lieu, aux antipodes de la « civilisation » se trouve l'état de « nature », notion employée pour différencier selon le pouvoir social du groupe. Des attributs sociaux, culturels ou de personnalité des « Polynésiens » sont plus souvent considérés « biologiques », hérités par le « sang », en un mot « raciaux ». Leurs degrés de « polynésienneté » ou de « blanchitude » seraient explicatifs de leur comportement. En revanche, si des « Français » sont désignés comme extérieurs ou étrangers, ils ne sont pas considérés comme déterminés par des attributs « naturels » ou « raciaux ». Ce mécanisme correspond à ce que des penseuses féministes (Guillaumin 1992) ont démontré par rapport aux catégories sociales délégitimées ou privées de pouvoir social. Les membres de catégories subalternes sont considérés comme définis par des attributs inhérents au groupe, tandis que des catégories dominantes sont considérées comme le standard « normal » par lequel juger, les comportements ou personnalités de ses membres étant individuels, n'étant pas déterminés par leur « sang » ou leur « nature ».

Les représentations des langues – polynésienne et française – sont un exemple transversal des processus de hiérarchisation et de (dé)valorisation. Leurs usages symboliques viennent conforter des frontières entre groupes ethniques, et leurs traitements sociaux dévoilent les rapports de pouvoir, où les langues polynésiennes sont souvent mises à l'écart ou dévalorisées, étant employées comme explication de défaillances attachées au groupe, alors que la langue française est souvent mise en valeur, considérée « pure ». L'usage reflète les mêmes processus en œuvre au niveau de la racisation : *papa'a* serait une catégorie pure et non métissée, alors que les catégories « polynésiennes » se négocient en s'appuyant sur des degrés de métissage, allant du plus « pur polynésien » – qui serait le plus traditionnel – au plus métissé – incarné par la catégorie de « demi » – qui serait le plus diplômé ou élevé en statut socioéconomique, ce qui est souvent qualifié comme plus « évolué » ou « moderne ».

Les notions d'« évolution » ou de « modernité » sont particulièrement employées dans la différenciation ethnique et dans leur hiérarchisation, selon l'appartenance ethnique, le statut socioéconomique et le genre. Comme pour les degrés de métissage racial, l'« évolution » ou la « modernité » sont attribuées pour différencier entre catégories de « Polynésiens », tandis que la catégorie de « Métropolitains » ne se voit point concernée par ces distinctions. Ces usages dévoilent notamment le croisement entre ethnicité, statut socioéconomique et genre, l'« évolution » ou la « modernité » traçant des frontières entre « Polynésiens » qui peuvent diverger en divisions ethno-raciales entre « Polynésiens » et « Demis », selon leur statut socioéconomique et leur genre, et dévoilent également des distinctions racistes entre « Polynésiens » et « Métropolitains ».

Rapports de pouvoir discernés à travers l'ethnisation genrée

Le genre traverse ces divisions et hiérarchisations dessinées par des notions d'« évolution », de « modernité », de « maturité » (« des enfants gâtés ») ou encore des notions morales (responsabilité familiale, traitement des femmes). Le genre s'articule avec l'appartenance ethnique et le statut socioéconomique, la catégorie sociale des « hommes polynésiens » se trouvant particulièrement touchée par les divisions par statuts. Cette catégorie est discursivement construite comme étant aux antipodes d'un « stade » de « modernité » ou d'« évolution », notions employées comme des euphémismes de statut social. Leur stigmatisation participe à dévaloriser le groupe ethnique, tout en confortant la supériorité des hommes « métropolitains » en termes d'« évolution », de « modernité », de moralité et de statut.

Les représentations selon les découpages par appartenance ethnique et genre s'articulent de manière oppositionnelle. Notamment, les femmes « polynésiennes », dépeintes comme moralement supérieures (responsables, mûres) en opposition avec les défaillances attribuées aux hommes, sont également dépeintes comme vecteurs de « modernité » notamment à travers le choix d'un conjoint *popa'a*. Par ailleurs, les différentes figures des couples interethniques présentent le même schéma : le conjoint « métropolitain » est souvent perçu comme apportant la « modernité » à sa *vahine*, tandis que la conjointe « métropolitaine » apporte l'éducation à son conjoint « polynésien » construit comme irresponsable, immature, moins évolué, voire dominé – quelle que soit l'appartenance ethnique de sa femme.

Selon ce schéma, la catégorie ethnique genrée des « femmes polynésiennes » est discursivement située en position intermédiaire dans l'échelle d'« évolution » et de

« modernité », dont les hommes se trouvent aux pôles opposés. C'est par le biais de leur double représentation que se construit sa position représentationnelle qui reproduit les rapports de pouvoir. Le mythe du matriarcat s'applique lorsque les femmes « polynésiennes » sont situées en contexte avec un conjoint « polynésien », alors que le mythe de la *vahine* s'applique lorsqu'elles sont situées en contexte par rapport aux hommes « métropolitains ». De cette manière, une hiérarchie des rapports de pouvoir se dessine dont les pôles opposés sont confortés par la double représentation des femmes « polynésiennes ». Leur double représentation de douce et soumise (mythe de la *vahine*) ou de dominante (mythe du matriarcat), selon l'appartenance ethnique du conjoint, participe ainsi à maintenir une hiérarchie raciste. En bas de celle-ci se trouve une représentation polynésienne masculine, et à ses antipodes une représentation métropolitaine masculine, construite ainsi comme un choix préférable de conjoint.

Domination masculine et « statuts ethniques » : deux systèmes qui s'entretiennent

Les rapports de pouvoir au sein desquels s'insèrent les représentations ethniques, construites d'une manière dynamique et genrée, façonnent également la formation différenciée de couples interethniques. Il a fallu conjuguer les deux méthodologies d'enquête, qualitative et quantitative, pour discerner les mécanismes sociaux derrière les divergences importantes entre les deux configurations de couples interethniques, selon l'articulation entre le genre et l'appartenance ethnique des conjoints.

En partant des comparaisons statistiques entre configurations de couples parentaux, selon l'appartenance ethno-régionale articulée avec le genre, certaines tendances se sont révélées en termes de la fréquence des types de couples ainsi que des âges et des professions entre conjoints. Selon ces résultats préliminaires qui posaient des tendances approximatives, les conjoints « métropolitains » se trouvaient largement avantagés en termes d'âge et de catégorie socioprofessionnelle (CSP) sur leur conjointe « polynésienne », bien au-delà des moyennes en France et en Polynésie française. En revanche, les conjoints « polynésiens » étaient en moyenne peu avantagés par rapport à leur conjointe « métropolitaine », bien en-deçà des moyennes en France et en Polynésie française. La théorisation de cette divergence en tendances statistiques a nécessité en complément l'examen des discours recueillis lors de l'enquête qualitative.

En premier lieu, selon les représentations ethniques genrées et leurs hiérarchisations, le « statut ethnique » – ou plus spécifiquement le « statut ethnique genré » – d'une femme

« métropolitaine » est présenté comme supérieur à celui d'un homme « polynésien », dépeint par des stéréotypes stigmatisants, quelle que soit l'appartenance ethnique de sa conjointe. L'appartenance ethnique étant ainsi porteuse de statut, on peut se pencher sur les facteurs sociaux dans le choix de conjoint des femmes, en s'appuyant sur une interprétation par Michel Bozon concernant les écarts en âge. Une autonomie accrue des femmes par le biais de statuts sociaux plus élevés, que ce soit en termes d'âge ou de catégorie socioprofessionnelle, fait en sorte qu'elles chercheraient moins chez leur conjoint des facteurs porteur d'identité sociale valorisante (Bozon 1990b : 600). Le « statut ethnique » pourrait avoir un même effet chez des femmes « métropolitaines », en diminuant l'importance des facteurs d'âge ou de CSP chez leur conjoint. Il constituerait ainsi un facteur décisif dans la formation des couples à Tahiti. Lorsqu'il est en faveur de la femme, on observe en moyenne la réduction des écarts en âge et en CSP entre conjoints, voire plus souvent un écart en faveur de la femme. Lorsqu'il s'agit des hommes, les écarts en statut s'élargissent ; ils acquièrent en moyenne davantage de pouvoir conjugal.

En deuxième lieu et à partir de cette base, il s'agissait de s'intéresser aux différences de prépondérance entre les deux configurations de couples interethniques. Ceux dont la conjointe est dotée de davantage de « statut ethnique » étaient, selon les statistiques approximatives, estimés à quatre fois moins fréquents que les couples dont l'homme est doté de davantage de « statut ethnique ». Encore une fois, la conjugaison entre enquêtes quantitatives et qualitatives permet des interprétations. Les témoignages qualitatifs des couples, concernant la réception par leurs entourages familiaux et sociaux, font état de stigmatisations et de sanctions qui portent spécifiquement sur les couples dont la conjointe est « métropolitaine », et notamment sur l'écart en « niveaux » ou en statuts qui avantageraient cette dernière. C'est là que les résultats semblent produire une théorie qui arrive à complétion comme il en est exigé selon la *grounded theory* (Glaser & Strauss 1995), puisque la théorie peut expliquer, tout en étant vérifiée par, plusieurs niveaux des données.

En effet, les louanges et stigmatisations de couples interethniques à Tahiti et à Moorea semblent participer à l'entretien mutuel de deux systèmes de domination, par genre et par appartenance ethnique. L'injonction d'un statut social – dont le « statut ethnique » – plus élevé chez le conjoint que chez la conjointe participe au désaveu général des couples dont la femme aurait davantage de « statut ethnique ». Le modèle de domination masculine dans le couple, par le biais de statuts sociaux, s'appuie ainsi sur un « racisme genré » (Essed 2002). L'imbrication de ces rapports de pouvoir, entre normes de domination masculine au sein de la famille et le système de représentations ethniques genrées hiérarchisées, agit sur le

choix du conjoint, et pourrait expliquer le regard désapprobateur porté sur les couples réunissant homme « polynésien » et femme « métropolitaine », qui coexiste avec un regard bienveillant porté sur les couples entre homme « métropolitain » et femme « polynésienne ». Si l'éloge du couple interethnique dont l'homme est « blanc » se base sur le « statut ethnique » et masculin de ce dernier, construit en « émancipateur » de la *vahine*, des couples dont la femme possède un « statut ethnique » dominant témoignent de stigmatisations et de sanctions sociales, ces réactions négatives étant congruentes avec les statistiques qui montrent ces configurations de couples plus rares.

La stigmatisation des hommes « tahitiens », pour qui une conjointe *popa'a* est construite comme « interdite », s'accompagne ainsi du contrôle social de la sexualité des femmes *popa'a*. Représentées comme étant « au-dessus » de la catégorie des hommes « polynésiens », elles sont découragées à choisir ces derniers comme conjoints, et les unions qui se forment sont souvent taxées d'érotisation. La sexualité entre conjoints ne serait « normale » que lorsque ces femmes sont en union avec un *Popa'a*. Il en va de même pour le mythe du matriarcat qui imprègne les représentations des relations intimes entre « Polynésiens » ; il s'agit de cette « forme d'organisation sociale littéralement monstrueuse, dans laquelle l'ordre 'naturel' des sexes est inversé » (Dorlin 2007). En revanche, le mythe de la *vahine* positionne les femmes « polynésiennes » favorablement par rapport aux hommes « blancs ». Le seul conjoint viable apparaît comme l'homme *popa'a*. Ces processus ont comme effet d'octroyer la disponibilité sexuelle des femmes, toute ethnicité confondue, comme étant davantage accessible à ce dernier.

« Racisme de tous les jours »

« a working definition of racism must acknowledge the macro (structural-cultural) properties of racism as well as the micro inequities perpetuating in the system. It must take into account the constraining impact of entrenched ideas and practices on human agency, but it must also acknowledge that the system is continually construed in everyday life and that, under certain conditions, individuals resist pressures to conform to the needs of the system » (Essed 2002: 180).

Un dernier élément transversal est à souligner, qui relève des systèmes de pouvoir évoqués ci-dessus. Les témoignages des personnes interviewées dans le cadre de cette recherche montrent la pertinence de l'approche du racisme développée par Philomena Essed (1995). Le « racisme de tous les jours » qu'elle évoque vise à rendre compte du quotidien des processus de racisme qui, tout en ayant des propriétés structurels et macrosociaux, s'ancrent

dans les interactions et rapports sociaux de tous les jours. Les discours de personnes en couple interethnique sont révélateurs de cet ancrage chez les acteurs sociaux de représentations racistes ou sexistes. Le système parfois subtil de racisme se montre ainsi un « fait social total » comme il a été développé par Marcel Mauss, dans le sens que le racisme, ou la structuration des rapports sociaux par la différenciation par catégories ethno-raciales et leur naturalisation et hiérarchisation, s'exprime dans tous les domaines de la vie sociale. Le racisme comme le sexisme, comme l'affirme Philomena Essed (2002 : 177), systématisés, s'intègrent dans la socialisation et dans les pratiques de tous les jours, ce qui les rend difficile à percevoir et rend sa propagation consentie, par les personnes appartenant autant à la catégorie dominante qu'à la catégorie dominée²²⁰.

Perspectives

En répondant à multiples questions, cette recherche en a ouvert de nouvelles. En premier lieu, plusieurs axes concernant les unions interethniques à Tahiti restent à être creusés. D'une part, la question de la transmission culturelle aux enfants chez des couples interethniques reste relativement inexploitée. Outre la transmission linguistique, abordée dans cette recherche, le choix des prénoms selon le genre, qui privilégie l'insertion de l'enfant dans l'un ou l'autre des groupes ethniques, demeure un sujet riche. Des données statistiques et qualitatives sur ces thèmes ont été collectées mais n'ont pas pu être analysées dans le cadre d'une thèse disposant d'une soixantaine d'entretiens. L'exploitation future de ces données pourra fournir de nouveaux éléments sur les rapports sociaux de pouvoir à Tahiti et sur leur (re)production, en termes d'appartenances ethniques et de genre.

En deuxième lieu, ayant ciblé quelques éléments précis en termes de « mixité » ethnique et de genre, cette recherche ouvre la voie à l'étude d'autres configurations de couples interethniques. D'une part, les discours des couples dont un des partenaires est considéré « chinois » pourraient offrir des sources privilégiées de la (re)production des rapports sociaux et des relations interethniques à Tahiti dans leur plus grande complexité, cette catégorie ethnique y étant tout aussi saillante. D'autre part, une étude future incorporant les discours des couples interethniques homosexuels pourrait apporter des connaissances approfondies sur les rapports sociaux de pouvoir imbriquant catégories ethniques et de genre. Il s'agirait de s'intéresser aux représentations ethniques genrées, aux rapports de pouvoir et aux rapports interethniques à travers les discours de couples quand les catégories de genre ne relève pas de

²²⁰ Cf. Chapitre 1 pour une discussion sur « l'individu et le social » et les mécanismes de l'hégémonie selon Gramsci, ainsi que ses théorisations reprises par Stuart Hall (2002) ou Patricia Hill Collins (1990).

l'« Autre ». Un seul couple a été interviewé à ce sujet, mais le manque de données fait en sorte que les rapports et enjeux sociaux entourant cette configuration de couple interethnique n'ont pas pu être approfondis, demeurant un sujet à approfondir.

En termes de recherches sociologiques en Océanie, la suite reste grande ouverte. Les recherches sociologiques en Océanie demeurent peu fréquentes, notamment en Polynésie française. Si ces espaces attirent maints anthropologues, politologues, géographes, historiens, linguistes et littéraires, la discipline de la sociologie s'y est peu intéressée. Il suffit de feuilleter le programme du colloque visant à créer un Livre Blanc des recherches en Sciences Humaines et Sociales sur le Pacifique (LBSHS) qui a eu lieu en mars 2010 à Paris, réunissant une centaine de chercheurs²²¹ ; la sociologie y était peu représentée. Pourtant, la sociologie semble un domaine complémentaire aux approches transdisciplinaire s'intéressant à ces sociétés, anciennement colonisées pour la plupart, dont les rapports de pouvoir y apparaissent à maints niveaux du tissu social, occultés derrière des mythes de métissage et des cartes postales de *vahine* souriantes ou de paradis sur terre. Par ailleurs, des connaissances approfondies du fonctionnement des mécanismes des rapports sociaux de pouvoir pourraient alimenter des avancées réfléchies et collectives vers une plus grande égalité sociale.

La marche vers l'égalité nous ouvre la question inévitable laissée par cette recherche : comment employer cette connaissance d'une manière constructive pour mettre en cause ces systèmes de pouvoir. Ce sont des questions propres à toute étude des rapports sociaux de pouvoir, le terme « intersectionnalité » (Crenshaw 2005) ayant été créé expressément pour savoir mieux militer contre les diverses formes de pouvoir imbriquées. Comme écrit Christine Delphy, « Il n'y a pas de théorie d'oppression sans volonté de changement social, sans volonté d'en finir avec l'oppression » (Delphy 2001 : 8). Si les formes de « racisme [genré] de tous les jours » sont l'activation par des individus, dans les discours et interactions, d'une domination d'ordre structurel, alors l'infrastructure institutionnelle et macrosociale de la Polynésie française est en cause. C'est bien là un lieu privilégié de l'idéologie raciste et sexiste qui est réaffirmée et activée dans le racisme genré de tous les jours. Suffirait-il alors, pour combattre les idéologies racistes et sexistes, de réduire les inégalités « d'en haut », en luttant contre les inégalités dans les parcours scolaires et professionnels et en redistribuant de

²²¹ Par ailleurs, la clôture par le professeur anthropologique Maurice Godelier, intitulée « Dans le monde d'aujourd'hui, les Sciences Humaines et Sociales sont plus importantes que jamais », a appelé au développement des recherches en sciences humaines en Océanie, actuellement peu visibles ou financées. Il s'agit du colloque : *Livre Blanc des SHS sur le Pacifique*. Organisé par le CREDO (Centre de Recherche et de Documentation sur l'Océanie, UMR 6574) et IMASIE (Réseau Asie, UPS 2999), au siège du CNRS, Paris, 10-12 mars.

manière plus juste les ressources économiques matérielles, y compris en réajustant le système de privilèges qui accompagne l'expatriation depuis la France métropolitaine ?

S'il appartient aux futurs militants politiques et sociaux de la Polynésie française d'affronter ces questions, on peut constater que les oppressions multiples à Tahiti se sont montrées comparables à celles dans d'autres contextes coloniaux et postcoloniaux. Les sciences sociales y avaient fait état notamment d'un double processus en termes des représentations ethniques genrées. Il s'agit de la dévalorisation des hommes ethnicisés et l'érotisation ou la victimisation des femmes ethnicisées, que ce soit à la Réunion esclavagiste (Paris 2006), en Algérie française (Clancy-Smith 2006, Taraud 2003), au Sud-est asiatique colonial (Stoler 1997), à Fiji colonial (Kelly 1997) ou encore en France contemporaine (Guenif-Souilamas & Macé 2004, Hamel 2005). Entre ces contextes et celui de Tahiti et Moorea, des mécanismes similaires caractérisent les rapports de genre (post)coloniaux. Les similitudes frappantes entre tous ces terrains postcoloniaux méritent une confrontation plus approfondie, notamment en termes des rapports sociaux d'ethnicité et de genre. Quels processus transversaux peut-on déceler ? Que révèlent-ils des rapports de genre ou des rapports à l'Autre dans des sociétés occidentales ?

On peut rappeler ici des ouvertures provenant de la recherche féministe sociologique contemporaine. Christine Delphy (2001) écrit que le patriarcat, en tant que système qui opprime les femmes, est « une oppression spécifique » qui, bien que s'imbriquant avec d'autres systèmes de pouvoir, est un système autonome d'exploitation et de domination. Dans le sens de C. Delphy, on peut constater d'une part que la saillance transversale du genre a fait en sorte que les rapports de genre, depuis le début des projets coloniaux, ont été centraux aux rapports de pouvoir. D'autre part, cette recherche dans le contexte tahitien a indiqué que le patriarcat, dans le sens qu'elle l'entend, touche à toutes les femmes, puisque celles du groupe ethnique dominant sont découragées à choisir un conjoint dont le « statut ethnique » est inférieur. Or, les effets du « statut ethnique », où les femmes peuvent être considérées comme privilégiées ou supérieures par rapport à leur conjoint, montre la saillance transversale de la discrimination ethnique à Tahiti. Celle-ci semble également être « une oppression spécifique » en soi, qui touche également à tous les « Polynésiens » par rapport aux « Français métropolitains », dont les différences sont également considérées « naturelles », et qui s'étend également des sphères publiques jusqu'aux sphères privées.

Ces deux « oppressions spécifiques » coexistent de manière complexe, dynamique et imbriquée dans la société tahitienne contemporaine. Ils s'entretiennent de manière

« coextensive », pour reprendre le terme de Danièle Kergoat (2009) qui met l'accent sur la reproduction et la coproduction mutuelle des rapports sociaux. Ces systèmes de domination coloniale discriminatoire et de domination masculine normative au sein des couples, dont les catégories sont socialement saillantes, cachent un troisième qui les traverse, celui des statuts socioéconomiques qui s'emploient notamment dans des modulations des frontières entre catégories de « Polynésiens ». Les couples interethniques à Tahiti et à Moorea se trouvent au carrefour de ces rapports de pouvoir. La mise en rapport de leurs témoignages, des représentations genrées construites les unes par rapport aux autres, et des statistiques sur les caractéristiques des couples interethniques dévoile des mécanismes de (re)production des rapports sociaux, qui forment des systèmes complexes. Si ces derniers agissent sur les discours, les actions et les choix individuels, les discours et interactions interindividuels, à leur tour, participent à (re)produire les systèmes. De cette manière, le rapport colonial, s'appuyant sur les rapports de genre et les statuts socioéconomiques, se décline dans la vie sociale de tous les jours, et ce jusqu'aux sphères privés, familiales et intimes.

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie théorique générale

- Alba, Richard and Victor Nee (2003). *Remaking the American Mainstream : Assimilation and Contemporary Immigration*, Harvard University Press, Cambridge.
- Alber, Jean-Luc (1994). Ethnicité indienne et créolisation à l'île Maurice : les Madras, les Tamouls et les autres. In Fourier M. & Vermès G. (dir.). *Ethnicisation des rapports sociaux. Racismes, nationalismes, ethnicismes et culturalismes*, Harmattan, Paris, pp.126-139.
- (1991). Métissage et verrouillage ethnique à l'île Maurice : emplois d'une notion et pratiques sociales. In Alber et al. (eds.). *Métissages. Linguistique et anthropologique*, Harmattan, Paris, pp.83-94.
- Alber J.-L., Bavoux C., Watin M. (1991). *Métissages. Linguistique et anthropologique*. Publications de l'Unité de Recherche Associée du CNRS, Tome II, Harmattan, Paris.
- Amselle, Jean-Loup (1996). *Vers un multiculturalisme français*, Aubier Montaigne, Paris.
- Anderson, Benedict (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso Books, London.
- Anthias, Floya & Nira Yuval-Davis (1993). *Racialized Boundaries: Race, nation, gender, colour and class and the anti-racist struggle*, Routledge, London.
- Arias, Elizabeth. (2001). Change in nuptiality patterns among Cuban Americans: Evidence of cultural and structural assimilation?, *The International Migration Review*, New York, vol.35, n°2, pp. 525-556.
- Balibar, Etienne & Immanuel Wallerstein (1990 [1988]). *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Découverte, Paris.
- Bancel N., Blanchard P. & Lemaire S. (2002). Colonisation et immigration. Questions sur les mécanismes des crises socioculturelles, *Migrations-Sociétés*, vol.14, n°81-82 : « Colonisation, immigration : le complexe impérial », pp.49-64.
- Banet-Wieser, Sarah (1999). *The Most Beautiful Girl in the World: Beauty Pageants and National Identity*, University of California Press, Berkeley.
- Banton, Michael (1998). *Racial Theories*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Barth, Frederik (1969). *Les groupes ethniques et leurs frontières*. Traduit in Poutignat P. et Streiff-Fenart J. (1996). *Théories de l'ethnicité. Suivi de Les groupes ethniques et leurs frontières de Frederik Barth*, Presses Universitaires de France, Paris.

- Bastide, Roger (1972). Dusky Venus, Black Apollo. In Baxter P. & Sansom B. (eds.). *Race and Social Difference*, Penguin Books, Middlesex (UK), pp.187-198. [Réimprimé de *Race*, 1961, vol.3, n°1, pp.10-18.]
- (1970). *Le proche et le lointain*, Éditions Cujas, Paris.
- (1970). Vénus noires et Apollons noirs. Chapitre in *Le proche et le lointain*, pp. 77-87.
- Bayart, Jean-François (2009). Les études postcoloniales, une invention politique de la tradition ?, *Sociétés politiques comparées*, n° 14.
- (1996). *L'Illusion identitaire*, Fayard, Coll. L'Espace du politique, Paris.
- Beal, Frances M. (1969). Black Women's Manifesto; Double Jeopardy: To Be Back and Female, Third World Women's Alliance, New York. URL: <http://www.hartford-hwp.com/archives/45a/196.html>, consulté le 7-7-2010.
- Beaud, Stéphane & Florence Weber (1998). *Guide de l'enquête de terrain*, Découverte, Paris.
- Benelli N., Hertz E., Delphy C., Hamel C., Roux P. & Falquet J. (2006). Edito : De l'affaire du voile à l'imbrication du sexisme et du racisme, *Nouvelles questions féministes*, Antipodes, vol.25, n°1 : Sexisme et racisme : le cas français, pp.4-11.
- Bertheleu, Hélène (1997). De l'unité républicaine à la fragmentation multiculturelle : le débat français en matière d'intégration, *L'Homme et la Société*, vol.3, n° 125, pp.27-38.
- Bessière, Céline (2003). Race/classe/genre. Parcours dans l'historiographie américaine des femmes du Sud autour de la guerre de Sécession, *CLIO. Histoire, femmes et sociétés*, n°17 : Prostituées, pp.231-258, URL : <http://clio.revues.org/index591.html>, consulté en 10-2009.
- Bhabha, Homi (2002). Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse. In Essed P. & Goldberg D.T. (eds.). *Race Critical Theories. Text and Context*, Blackwell Publishing, Oxford, pp.113-122.
- Bhabha, Homi (1994). *The Location of Culture*, Routledge, New York.
- Bilge, Sirma (2009). Théorisations féministes de l'intersectionnalité, *Diogène* vol.1, n° 225, pp.158-176.
- Blanc-Chaléard, Marie-Claude (1999). L'intégration des Italiens hier ; quels enseignements pour aujourd'hui ?. In Dewitte P. (dir.). *Immigration et intégration. L'état des savoirs*, Découverte, Paris, pp.165-172.
- Blanchard, Pascal & Nicolas Bancel (2005). *Culture post-coloniale 1961-2006. Traces et mémoires coloniales en France*, Ed. Autrement, Paris.
- Blanchard P., Bancel N. & Lemaire S. (dir.) (2005). *La Fracture coloniale : la société française au prisme de l'héritage colonial*, Découverte, Paris.

- Blanchard P., Bancel N. & Vergès F. (2003). *La république coloniale : essai sur une utopie*, Albin Michel, Paris.
- Blanchard, Pascal & Sandrine Lemaire (dir.) (2002). *Culture coloniale : la France conquise par son empire, 1871-1931*, Ed. Autrement, Paris.
- Bogardus, Emory (1925). Measuring Social Distance, *Sociology and Social Research*, vol. 9, pp.299-308.
- Bonniol, Jean-Luc (2007). Racialisation ? Le cas de la colorisation coloniale des rapports sociaux. *Faire savoirs*, n°6 : L'ethnicisation et la racisation des rapports sociaux en question, pp. 37-46, URL : http://classiques.uqac.ca/contemporains/bonniol_jean_luc/racialisation/racialisation_texte.html, consulté le 10-5-2010.
- (dir.) (2001). *Les Paradoxes du métissage*, Ed. du CTHS, Paris.
- (1995). Beauté et couleur de la peau, *Communications*, vol.60 : Beauté, laideur, pp. 185-204.
- (1992). *La couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des 'Blancs' et des 'Noirs'*, Albin Michel, Paris.
- (1991). Processus identitaires dans les situations de 'métissage' : la logique de la partition. In Alber et al. (eds.). *Métissages. Linguistique et anthropologique*, pp.109-119.
- Bouamama, Saïd (2005). L'intégration contre l'égalité (Première partie). Les enseignements d'Abdelmalek Sayad, *Les mots sont importants*, URL : <http://lmsi.net/spip.php?article406#nh2>, consulté le 25-6-2010.
- Boukhobza, Noria (2005). Les filles naissent après les garçons : représentations sociales des populations d'origine maghrébine en France, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol.21, n°1, pp.227-242.
- Bourdieu, Pierre (2002). *Science de la science et réflexivité*, Raisons d'agir, Paris.
- (1993). A propos de la famille comme catégorie réalisée, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°100, pp. 32-36.
- (1982). *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris.
- (1980a). La terre et les stratégies matrimoniales. Chapitre In *Le sens pratique*, Minuit, Paris, pp.249-270.
- (1980b). L'identité et la représentation : éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 35 : L'identité, pp. 63-72.
- (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement*, Editions de minuit, Paris.

- Bourdieu, P., J.-C. Chamboredon & J.-C. Passeron (1983). *Le métier de sociologue*, EHESS/Mouton Editeur, Paris.
- Brah, Avtar (1993). *Difference, Diversity, Differentiation: Processes of Racialisation and Gender*. In Wrench J. & Solomos J. (eds.). *Racism and Migration in Western Europe*, Berg Publishers, Oxford, pp.195-214.
- Butler, Judith (2005, [1990]). *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, traduit par Cynthia Kraus, Découverte, Paris.
- (2006). *Défaire le genre*, traduit par Maxime Cervulle, Ed. Amsterdam, Paris.
- Camilleri, Carmel & Margalit Cohen-Emirique (1989). *Chocs de Cultures. Concepts et Enjeux Pratiques de l'Interculturel*, Harmattan, Paris.
- Camilleri C., Kastarsztein J., Lipiansky E., Malewska-Peyre H., Taboada-Leonetti I., Vasquez A. (2002 [1990]). *Stratégies identitaires*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Camiscioli, Elisa (2004). Intermarriage, Independent Nationality, and the Individual Rights of French Women: The Law of 10 August 1927. In Chapman H. & Frader L.L. (eds.). *Race in France. Interdisciplinary Perspectives on the Politics of Difference*, Berghan Books, New York, pp.54-76.
- Castles, Stephen (1995). How nation-states respond to immigration and ethnic diversity, *New Community*, vol.21, n°3. Réimprimé In Vertovec S. (ed.) (1999). *Migration and Social Cohesion*, Elgar Reference Collection, Cheltenham, pp. 293-308.
- Catarino, Christine & Mirjana Morokvasic (2005). Femmes, genre, migration et mobilités, *Revue européenne des migrations internationales*, vol.21, n°1, pp.7-27.
- Clancy-Smith, Julia (2006). Le regard colonial : Islam, genre et identités dans la fabrication de l'Algérie française, 1830-1962, *Nouvelles questions féministes*, Antipodes, vol.25, n°1 : Sexisme et racisme : le cas français, pp.25-40.
- Cohen, James (1999). Intégration : théories, politiques et logiques d'Etat. In Dewitte P. (dir.). *Immigration et intégration. L'état des savoirs*, Découverte, Paris, pp.32-42.
- Coll, Marina (2008). 'RACE'. Mot et notion dans des discours de couples mixtes. In Collet B., Philippe C. (sous dir.) & Varro G. *MixitéS. Variations autour d'une notion transversale*, Harmattan, Paris, pp.149-166.
- Collins, Patricia Hill (1990). Black Feminist Thought in the Matrix of Domination, extrait de *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Unwin Hyman, Boston, pp. 221-238, URL: <http://www.hartford-hwp.com/archives/45a/252.html>, consulté le 8-7-2010.
- (1989). The Social construction of Black Feminist Thought, *Signs*, vol.14, n°4, pp.745-773.

- Collona, Fanny (1997). Educating Conformity in French Colonial Algeria. In Cooper F. & Stoler A. (eds.). *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Univ. of California Press, Berkeley, pp.346-372.
- Condon, Stéphanie & Margaret Byron (2008). Migrations, résidence et représentations de la famille : les familles caribéennes en France et en Grande-Bretagne, *Revue européenne des migrations internationales*, vol.24, n°1, pp.35-63.
- Condon S., Lieber M. & Maillochon F. (2005). Insécurité dans les espaces publics : comprendre les peurs féminines, *Revue française de sociologie*, vol.46, n°2, pp.265-294.
- Cooper, Frederick & Ann Laura Stoler (eds.) (1997). *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Univ. of California Press, Berkeley.
- Costantini, Dino (2006). *Mission civilisatrice. Le rôle de l'histoire coloniale dans la construction de l'identité politique française*, Découverte, Paris.
- Costa-Lascoux, Jacqueline (2001). L'ethnisation du lien social dans les banlieues françaises. In Costa-Lascoux H. & Hily M.-A. (coord.). *Revue européenne des migrations internationales*, vol.17, n°2, pp.123-138.
- (1999). L'intégration à la française : une philosophie, des lois. In Dewitte P. (dir.). *Immigration et intégration. L'état des savoirs*, Découverte, Paris, pp.328-340.
- Crenshaw, Kimberle (2005). Cartographies des marges: intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur, *Cahiers du Genre*, n°39 : Féminismes. Penser la pluralité, pp.51-82. (1^e édition en anglais, 1994).
- Cunin, Elisabeth (2004). *Métissage et multiculturalisme en Colombie (Carthagène). Le « noir » entre apparences et appartenances*. Harmattan, Paris.
- Curiel, Ochy (2007). Critique postcoloniale et pratiques politiques du féminisme antiraciste, *Mouvements*, Découverte, n°51 : Qui a peur du postcolonial ? Dénis et controverses, pp.119-129.
- Davis, Angela (1983). *Femmes, race et classe*, Éditions des Femmes, Paris.
- (1982). *Women, Race and Class*, Random House, New York.
- Dayan-Herzbrun, Sonia (2005). *Femmes et politique au Moyen-Orient*, Harmattan, Paris.
- Dayan-Herzbrun, Sonia & Maurice Goldring (dir.) (1998). *Tumultes*, n°11 : Appartenances et ethnicité, Editions Kimé, Paris.
- De Carlo, Maddalena (1998). *L'Interculturel*, Marie-Christine Couet-Lannes, Paris.
- De Certeau, Michel (2002). *L'invention du quotidien*, Editions Gallimard/Folio, Paris.
- Dechaufour, Laetitia (2007). Introduction au féminisme postcolonial et genèse de ce courant, URL : <http://www.resistingwomen.net/spip.php?article108>, consulté le 23-4-2010.

- Delcroix C., Guyaux A., Ramdane A. & Rodriguez E. (1989). Le mariage mixte comme rencontre de deux cultures , *Récits de vie/Life stories*, n° 5, pp. 49-63.
- Delphy, Christine (2008). *Classer, dominer. Qui sont les « autres » ?* La fabrique éditions, Paris.
- (2006). Antisexisme ou antiracisme ? Un faux dilemme, *Nouvelles questions féministes*, Antipodes, vol.25, n°1 : Sexisme et racisme : le cas français, pp. 84-107.
- (2001). *L'Ennemi principal*, Tome II : Penser le genre, Ed. Syllepse, Paris.
- De Robillard, Didier (1991). Le français à l'Ile Maurice : outil du métissage ou du compartimentage ?. In Alber et al. (eds.) *Métissages. Linguistique et anthropologique*, Harmattan, Paris, pp.121-138.
- De Rudder, Véronique (1990). La cohabitation pluriethnique et ses enjeux, *Migrants-Formation*, n°80. Réimprimé [e-article] in *Critique régionale*, n°18, pp.1-21, URL : <http://www.ulb.ac.be/socio/tef/revues/CR%2018-2.pdf>, consulté le 7-7-2010.
- De Rudder V., Poiret C., Vourc'h F. (2000). *L'Inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Dewitte, Philippe (dir.) (1999). *Immigration et intégration. L'état des savoirs*, Découverte, Paris.
- Dorlin, Elsa (2007). 'Performe ton genre : Performe ta race !' Repenser l'articulation entre sexisme et racisme à l'ère de la postcolonie, « Les soirées de Sophia (2007) - Antisexisme ou antiracisme: un faux dilemme? », URL : <http://www.sophia.be/index.php/fr/pages/view/1167>, consulté le 7-7-2010.
- Dumont, Jacques (2004). La diffusion du sport en Guadeloupe : enjeux culturels autour de la départementalisation, *Corps et Culture*, n° 6/7 : Métissages, URL : <http://corpsetculture.revues.org/848>, consulté le 7-7-2010.
- Durkheim, Emile (1993 [1897]). *Le suicide : étude de sociologie*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Elias, Norbert (1991). *La Société des individus*, Fayard, Paris.
- Essed, Philomena (1995 [1991]). *Understanding Everyday Racism. An interdisciplinary Theory*, Sage publications, London.
- Essed, Philomena (2002). Everyday Racism: A New Approach to the Study of Racism. In Essed P. & Goldberg D.T. (eds.). *Race Critical Theories. Text and Context*, Blackwell Publishing, Oxford, pp.176-194.
- Essed, Philomena & David Theo Goldberg (eds.) (2002). *Race Critical Theories. Text and Context*, Blackwell Publishing, Oxford.

- Falquet J., Lada E. & Rabaud A. (coord.) (2006). *(Ré)Articulation des rapports sociaux de sexe, classe et 'race', Mémoires du séminaire du CEDREF 2005-2006*, Université de Paris7, Paris.
- Falquet, Jules (2006). Le Combahee River Collective, pionnier du féminisme noir. Contextualisation d'une pensée radicale. In Falquet et al. (coord.). *(Ré)Articulation des rapports sociaux de sexe, classe et 'race', Mémoires du séminaire du CEDREF 2005-2006*, Université de Paris7, Paris, pp.69-104.
- Fanon, Frantz (1952). *Peau noire masques blancs*, Seuil, Paris.
- Foucault, Michel (1997 [1978]). *Histoire de la sexualité. Tome I-II*, Gallimard, Paris.
- Fougeyrollas-Schwebel D., Lépinard E. & Varikas E. (coord.) (2005)., *Cahiers du Genre*, n° 39 : Féminisme(s) : penser la pluralité.
- Fourier, Martine & Geneviève Vermès (dir.) (1994). *Ethnicisation des rapports sociaux. Racismes, nationalismes, ethnicismes et culturalismes*, Harmattan, Paris.
- Fraser, Nancy (2005). *Qu'est-ce la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Découverte, Paris.
- Frye, Marilyn (1983). *The Politics of Reality: essays in feminist theory*, Crossing Press, Freedom, pp. 2-7, URL: <http://www.cpt.org/files/US%20-%20Bird%20Cage%20of%20Sexism.pdf>, consulté le 25-4-2010.
- Galland Olivier & Yannick Lemel (2006). Tradition et modernité : un clivage persistant des sociétés européennes, *Revue française de sociologie*, vol.47, n° 4.
- Ghasarian, Christian (2004). Langue et statut à la Réunion, *Hermès*, n°40, pp.314-318.
- Glaser, Barney G. & Anselm L. Strauss (1967). *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Aldine Publishing Company, Chicago.
- (1995). La production de la théorie à partir des données, *Enquête*, n° Les terrains de l'enquête, URL : <http://enquete.revues.org/document282.html>, consulté le 28-10-2009.
- Glazer, N. (1954). Ethnic Groups in America : From National Culture to Ideologie. In Berger M., Abel T. & Page C.H. (eds). *Freedom and Control in Modern Society*, D. Van Nostrand Co. Inc., Toronto, pp.158-176.
- Glazer, N. & Moynihan D P. (1970 [1963]). *Beyond the melting pot: the Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*, MIT Press, Cambridge.
- Goffman, Erving (1988). *Les moments et leurs hommes*, textes recueillis et présentés par Yves Winkin, Seuil & Minuit, Paris.
- (1979). *Gender Advertisements*, Harper and Row, New York.

- (1977). *Stigmate, les usages sociaux des handicaps*, Editions de Minuit, (1^e édition en anglais, 1963).
- (1973). *La mise en scène de la vie quotidienne*, Ed. de Minuit, Paris. (1^e édition en anglais, 1959).
- Goldberg-Salinas, Anette (1988). Frontières de race et de genre au Brésil. In Dayan-Herzbrun S. & Goldring M. (dir.). *Tumultes*, n°11, pp.99-116.
- Gordon, Milton (1964). *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origins*, Oxford University Press, New York.
- Grosfoguel, Ramón (2004). Race and ethnicity or racialized ethnicities. Identity within global coloniality, *Ethnicities*, vol. 4, n° 3, pp. 315-306.
- Guenif-Souilamas, Nacira (2005). Femmes, immigration, ségrégation. In Maruani M. (sous dir.). *Femmes, genre et sociétés : l'état des savoirs*, Découverte, Paris. pp.389-397.
- (2000). *Des 'Beurettes' aux descendantes d'immigrants nord-africains*, Grasset/ Le Monde, Paris.
- Guenif-Souilamas, Nacira & Eric Macé (2004). *Les féministes et le garçon arabe*, Ed. de l'Aube, Paris.
- Guillaumin, Colette (2002 [1972]). *L'Idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Gallimard, Paris.
- (1992). *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de nature*, Côté-femmes éditions, Paris.
- Haase-Dubosc, Danielle & Maneesha Lal (2006). De la postcolonie et des femmes : apports théoriques du postcolonialisme anglophone aux études féministes, *Nouvelles questions féministes*, Antipodes, vol.25, n°3 : Sexisme, racisme, et postcolonialisme, pp.32-55.
- Hall, Stuart (2002). Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance. In Essed P. & Goldberg D.T. (eds.). *Race Critical Theories. Text and Context*, Blackwell Publishing, Oxford, pp.38-68.
- Hamel, Christelle (2006). La sexualité entre sexisme et racisme : les descendant-e-s de migrant-e-s du Maghreb et la virginité, *Nouvelles questions féministes*, Antipodes, vol.25, n°1 : Sexisme et racisme : le cas français, pp.41-58.
- (2005). De la racialisation du sexisme au sexisme identitaire, *Migrations Société*, vol.17, n°99-100, pp.91-104.
- (2003). *L'intrication des rapports sociaux de sexe, de 'race', d'âge et de classe : les effets sur la gestion des risques d'infection par le VIH chez les français descendants des migrants du Maghreb*, Thèse d'anthropologie sociale et ethnologie sous la direction de M.-E. Handman, EHESS, Paris.

- Hansen, M.L. (1938). *The Problem of the Third Generation Immigrant*, Rock Island, III, Augustana Historical Society, 1938.
- Hobsbawm, Eric (1990). *Nations et nationalisme depuis 1780*, Gallimard, Paris.
- Hokowhitu, Brendan (2004). Tackling Maori Masculinity: A Colonial Genealogy of Savagery and Sport, *The Contemporary Pacific*, vol.16, n°2, pp. 259-284.
- Hooks, bell (1981). *Ain't I a Woman? Black women and feminism*, Pluto Classics, London.
- Horowitz, Donald (1989). Europe and America : a comparative analysis of 'ethnicity', *Revue européenne des migrations internationales*, vol.5, n°1, pp.47-61.
- Jary, David and Julia (1991). *Harper Collins Dictionary of Sociology*, Series Editor Eugene Ehrlich, HarperCollins Publishers, New York.
- Jolly, Margaret (1997). From Point Venus to Bali Ha'i: Eroticism and exoticism in representations of the Pacific. In Manderson L. & Jolly M. (eds.). *Sites of Desire, Economies of Pleasure: Sexualities in Asia and the Pacific*, University of Chicago Press, Chicago, pp.99-122.
- Jolly M., Tcherkézoff S. & Tryon D. (eds.) (2009). *Oceanic Encounters : exchange, desire, violence*, ANU E Press, Canberra [Disponible en ligne].
- Juteau, Danièle (1999). *L'ethnicité et ses frontières*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal.
- Kebabza, Horia (2006). L'universel lave-t-il plus blanc ? Race, racisme et système de privilèges. In Falquet et al. (coord.). *(Ré)Articulation des rapports sociaux de sexe, classe et 'race', Mémoires du séminaire du CEDREF 2005-2006*, Université de Paris7, Paris, pp.146-172.
- Kelly, John D. (1997). Gaze and Grasp: Plantations, Desires, Indentured Indians, and Colonial Law in Fiji. In Manderson L. & Jolly M. (eds.). *Sites of Desire, Economies of Pleasure: Sexualities in Asia and the Pacific*, University of Chicago Press, Chicago, pp.72-98.
- Kergoat, Danièle (2009). Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux. In Dorlin E. (dir.). *Sexe, Race, Classe, pour une épistémologie de la domination*, Presses Universitaires de France, Paris, pp.111-126.
- King, Deborah R. (1988). Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology. Réimprimé In Guy-Sheftall B. (ed.). (1995). *Words on Fire*, The New Press, New York, pp. 297-298.
- Kilani, Mondher (2000). *L'Invention de l'Autre*, Payot Lausanne, Lausanne.
- Lamont, Michèle & Christopher Bail (2005). Sur les frontières de la reconnaissance. Les catégories internes et externes de l'identité collective, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol.21, n°2, pp.61-90.

- Lamont, Michèle & Patricia White (2008). Interdisciplinary Standards for Systematic Qualitative Research, Report for the National Science Foundation, URL: http://www.nsf.gov/sbe/ses/soc/ISSQR_workshop_rpt.pdf, consulté le 4-11-2009.
- Lorcerie, Françoise (ed.) (2003). *L'Ecole et le défi ethnique. Education et intégration*, ESF éditeur / Institut National de Recherche Pédagogique, Paris.
- Macherey, Pierre (2005). Michel De Certeau et la mystique du quotidien, Séminaire de « Savoir, Langages, Textes », UMR 8163 Université de Lille, URL : <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20042005/macherey06042005.html>, consulté le 29-4-2010.
- Manderson, Lenore & Margaret Jolly (1997). *Sites of Desire, Economies of Pleasure: Sexualities in Asia and the Pacific*, University of Chicago Press, Chicago.
- Marcson, Simon (1950). A Theory of Inter-marriage and Assimilation, *Social Forces*, vol.29, pp.75-78.
- Martiniello, Marco & Patrick Simon (2005). Les enjeux de la catégorisation. Rapports de domination et luttes autour de la représentation dans les sociétés post-migratoires, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol.21, n°2, pp.7-18.
- Martiniello, Marco (1995). *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, Que sais-je ?, Presses Universitaires de France, Paris.
- Mucchielli, Laurent (2005). Les 'tournantes' : mythes et réalités, dérives médiatiques, contre-enquête sociologique », *Les mots sont importants*, URL : <http://lmsi.net/spip.php?article413>, consulté le 25-4-2010.
- McClintock, Anne (1995). *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. Routledge, London.
- Mead, George H. (1934). *Mind, Self, and Society*, ed. Charles W. Morris, University of Chicago Press, Chicago.
- Memmi, Albert (1985). *Portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur*, Gallimard, Paris. (1^e édition Corrèa, 1957).
- (1994). *Le Racisme*, Gallimard, Paris.
- Milza, Pierre (1998). Les Mécanismes de l'Intégration. In Ruano-Borbolan J.C. (coord.). *L'Identité. L'individu, le groupe, la société*, Sciences Humaines Ed., Auxerre.
- Mohanty, Chandra T. (2002). Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism. In Essed P. & Goldberg D.T. (eds.). *Race Critical Theories. Text and Context*, Blackwell Publishing, Oxford, pp. 195-219.
- Mohanty, C.T., Russo A. & Torres L. (eds.) (1991). *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana Univ. Press, Bloomington.

- Nader, Laura (2006). Orientalisme, occidentalisme et contrôle des femmes, *Nouvelles questions féministes*, Antipodes, vol.25, n°1 : Sexisme et racisme : le cas français, pp.12-24.
- Outhwaite, William (2003). *The Blackwell dictionary of modern social thought*, Wiley-Blackwell, [Blackwell reference online], URL: <http://books.google.com/>.
- Paris, Myriam (2006). La page blanche. Genre, esclavage et métissage dans la construction de la trame coloniale (La Réunion XVIIIe-XIXe siècle). In Falquet et al. (coord.). (Ré)Articulation des rapports sociaux de sexe, classe et 'race', *Mémoires du séminaire du CEDREF 2005-2006*, Université de Paris7, Paris, pp.31-51.
- Park, Robert Ezra (1950). *Race and Culture*, The Free Press, Glencoe (IL).
- Poiret, Christian (2005). Articuler les rapports de sexe, de classe et interethniques: quelques enseignements du débat nord-américain, *Revue européenne des migrations internationales*, vol.21, n°1, pp.195-226.
- Poutignat, Philippe & Jocelyne Streiff-Fenart (1996). *Théories de l'ethnicité. Suivi de Les groupes ethniques et leurs frontières de Frederik Barth*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Primon, Jean-Luc (2007). Ethnicisation, racisation, racialisation: une introduction, *Faire Savoirs*, n°6 : L'ethnicisation et la racisation des rapports sociaux en question.
- Purtschert, Patricia & Katrin Meyer (2009). Différences, pouvoir, capital. Réflexions critiques sur l'intersectionnalité. In Dorlin E. (dir.). *Sexe, Race, Classe, pour une épistémologie de la domination*, Presses Universitaires de France, Paris, pp.127-146.
- Quijano, Anibal (2007). 'Race' et colonialité du pouvoir, *Mouvements*, Découverte, n°51 : Qui a peur du postcolonial ? Dénis et controverses, pp.111-118.
- Rallu, J.-L., Courbage Y. & Piché V. (1997). *Old and New Minorities*, John Libbey Eurotext, Paris.
- Rinaudo, Christian & Elisabeth Cunin (2008). Consommer la ville en passant : visites guidées et marketing de la différence à Cartagena de Indias (Colombie), *Espaces et Sociétés*, n°135, pp.139-156.
- Rex, John (1986). *Race and ethnicity*, Open University Press, Milton Keynes (GB).
- Rothenberg, Paula S. (2003). Learning to see the interrelatedness of race, class and gender discrimination and privilege : implications for policy and practice, *Lezingenbundel Intersectionaliteit*, E-Quality [document en ligne], pp.17-28, URL: <http://www.e-quality.nl/assets/e-quality/publicaties/2003/lezingen.pdf>, consulté le 25-4-2010.
- Roussel, Patrice & Frédéric Wacheux (2005). *Management des ressources humaines. Méthodes de recherche en sciences humaines et sociales*, De Boeck & Larcier, Bruxelles.

- Saada, Emmanuelle (2005). Une nationalité par degré. Civilité et citoyenneté en situation coloniale. In Weil P. & Dufoix S. (sous dir.). *L'esclavage, la colonisation, et après...*, Presses Universitaires de France, Paris, pp.193-22.
- Saïd, Edward W. (2005 [1978]). *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Seuil, Paris.
- Sayad, Abdelmalek (1999). *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Seuil, Paris.
- (1994). Qu'est ce que l'intégration, *Hommes et migration*, n° 1182.
- Schnapper, Dominique (1998b). Existe-t-il une identité française ?. In Ruano-Borbalan J.C. (coord.). *L'Identité. L'individu, le groupe, la société*, Sciences Humaines Ed., Auxerre.
- (1991). *La France de l'intégration*, Gallimard, Paris.
- Scrinzi, Francesca (2008). Quelques notions pour penser l'articulation des rapports sociaux de « race », de classe et de sexe. In Falquet J., Rabaud A., Freedman J., Scrinzi F. (coord.). *Cahiers du CEDREF*, n° : Femmes, genre, migrations et mondialisation : un état des problématiques », pp. 81-99.
- Shohat, Ella (2007). Notes sur le 'post-colonial' (1992), *Mouvements*, Découverte, n°51 : Qui a peur du postcolonial ? Dénis et controverses, pp.80-89.
- Simmel, Georg (1999). *Sociologie*, Presses Universitaires de France, Paris (1^e édition en anglais, 1908).
- Simon, Patrick (1999). L'immigration et l'intégration dans les sciences sociales en France depuis 1945. In Dewitte P. (dir.). *Immigration et intégration. L'état des savoirs*, Découverte, Paris, pp.82-95.
- Simon, Pierre-Jean (1999). *La Bretonnité. Une ethnicité problématique*, Terre de Brume/ Presses Universitaires de Rennes, Rennes.
- (1993). Ethnie, *Vocabulaire historique et critique des relations interethniques, Pluriel-recherches*, n°1, p.50-51.
- (2006). *Pour une sociologie des relations interethniques et des minorités*, PUR, Rennes.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999). *A Critique of Post-Colonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard UP, Cambridge.
- (1988) Can the Subaltern Speak?. In Nelson C. & Grossberg L. (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Chicago, pp.271-313.
- Stoler, Ann Laura (1989). Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule, *Comparative Studies in Society and History*, vol.31, pp.134-61.

- (1997). Sexual Affronts and Racial Frontiers. European Identities and the Cultural Politics of Exclusion in Colonial Southeast Asia. In Cooper F. & Stoler A. (eds.). *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Univ. of California Press, Berkeley, pp.198-237.
- (1997b). Educating desire in Colonial Southeast Asia: Foucault, Freud and Imperial Sexualities. In Manderson L. & Jolly M. (eds.). *Sites of Desire, Economies of Pleasure: Sexualities in Asia and the Pacific*, University of Chicago Press, Chicago, pp.27-47.
- (2002). *Carnal Knowledge and Imperial Power : Race and the Intimate in Colonial Rule*, University of California Press.
- Stora, Benjamin (1991). *La Gangrène et l'oublié : La mémoire de la guerre d'Algérie*, Découverte, Paris.
- Stora, Benjamin & Thierry Leclerc (2007). *La Guerre de Mémoire. La France face à son passé colonial*, Aube, Paris.
- Streiff-Fenart, Jocelyne (2006). À propos des valeurs en situation d'immigration: questions de recherche et bilan des travaux, *Revue française de sociologie*, vol.47, n°4, pp.851-875.
- (2003). Frontières et catégorisations ethniques. Frederik Barth et le LP. In Lorcerie F. (ed.) *L'Ecole et le défi ethnique. Education et intégration*, ESF éditeur / Institut National de Recherche Pédagogique, Paris, pp. 187-195.
- Streiff-Fenart, Jocelyne & Philippe Poutignat (1998). Assimilation républicaine et gestion de la différence culturelle, *Critique*, n°618, pp.755-766.
- Taboada-Leionettei, Isabelle (2002). Stratégies identitaires et minorités : le point de vue du sociologue. In Camilleri et al., *Stratégies identitaires*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 43-83.
- Taguieff, Pierre-André (1995). *Les fins de l'antiracisme*, Michalon, Paris.
- (1988). *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Découverte, Paris.
- (1984). Les présuppositions définitionnelles d'un indéfinissable : le racisme, *Mots*, vol.8, n°8, pp. 71-107.
- Taraud, Christelle (2003). Jouer avec la marginalité : le cas des filles soumises 'indigènes' du quartier réservé de Casablanca dans les années 1920-1950. In Bard C. & Taraud C. (dir.), *Prostituées*, n°17, pp. 65-86.
- (2003) *Mauresques. Femmes orientales dans la photographie coloniale (1860-1910)*, Albin Michel, Paris.
- Todorov, Tzvetan (1989). *Nous et les autres*, Seuil, Paris.
- Tribalat, Michèle (1995). *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*, Découverte, Paris.

- (1999). Définir, quantifier, sérier les mécanismes d'intégration. In Dewitte P. (dir.). *Immigration et intégration. L'état des savoirs*, Découverte, Paris, pp.75-81.
- Unterhalter, Elaine & Nira Yuval-Davis (eds.) (1995). *Unsettling Settler Societies: Articulations of Gender, Race, Ethnicity and Class*, Sage publications, vol.11, London.
- Varikas, Eléni (1998). Sentiment national, genre et ethnicité. In Dayan-Herzbrun S. & Goldring M. (dir.). *Tumultes*, n°11, pp. 87-97.
- Vergès, Françoise (2003). Coloniser, éduquer, guider : un devoir républicain. In Blanchard P. & Lemaire S. (dir.). *Culture coloniale ; La France conquise par son empire, 1871-1931*, Autrement, Paris, pp.191-199.
- Weber, Max (1996). *Sociologie des religions*, textes recueillis et traduits par Jean-Pierre Grossein, Gallimard, Paris.
- (1968). *Economy and Society*, édité par Guenther Roth & Claus Wittich, Bedminster Press, New York.
- Weil, Patrick (1991). *La France et ses étrangers*, Gallimard, Paris.
- Weil, Patrick & Stéphane Dufoix (dir.) (2005). *L'esclavage, la colonisation, et après...*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Wihitol de Wenden, Catherine (1999). Les jeunes issus de l'immigration, entre intégration culturelle et exclusion sociale. In Dewitte P. (dir.). *Immigration et intégration. L'état des savoirs*, Découverte, Paris, pp.232-236.
- Winter, Elke (2004). *Max Weber et les relations ethniques. Du refus du biologisme racial à l'Etat multinational. Suivi de: Le débat sur 'race et société' au premier Congrès de la Société allemande de sociologie (1910)*. Les Presses de l'Université Laval, Québec.
- Young, Robert J.C. (1995). *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, Routledge, London.
- Zaidman, Claude (2007). La mixité, un mode d'agencement des relations de sexe, *Les cahiers du CEDREF*, n°15, URL : <http://cedref.revues.org/373>, consulté le 5-4-2010.
- Zehraoui, Ahsène (1999). Les Algériens, de la migration à l'installation. In Dewitte P. (dir.). *Immigration et intégration. L'état des savoirs*, Découverte, Paris, pp. 121-127.

Mariages et unions interethniques

- Alber, Jean-Luc (2000). Couples mixtes et inter culturalité en Suisse : interprétation des différences et différences d'interprétation. In Alber et al. (eds.). *Mariages tous azimuts. Approche pluridisciplinaire des couples binationaux*, Editions Universitaires Freiburg, Suisse, pp.123-148.
- Alber J.-L., Ossipow L., Outemzabet V., Waldis B. (eds.) (2000). *Mariages tous azimuts. Approche pluridisciplinaire des couples binationaux*, Editions Universitaires Freiburg, Suisse.
- Archard, Pierre (1998). La norme par rapport à la notion de mariage mixte : tradition et modernité. In Varro P. & Neyrand G. (dir.). *Liberté, Egalité, Mixité...conjugales. Une sociologie du couple mixte*, Anthropos, Paris, pp.251-276.
- Arias, Elizabeth (2001). Change in nuptiality patterns among Cuban Americans: Evidence of cultural and structural assimilation?, *The International Migration Review*, vol.35, n°2, pp. 525-556.
- Barbara, Augustin (1991). Les mariages mixtes. Fait migratoire et familial. In Alber et al. (eds.) *Métissages. Linguistique et anthropologique*, Harmattan, Paris, pp.151-167.
- (1989). *Marriage Across Frontiers*, Multilingual Matters, Philadelphia. [*Mariage sans frontières* (1985). Editions du Centurion, Paris, traduit par David E. Kennard].
- Bensimon, Doris & Françoise Lautman (1974). Bibliographie des mariages mixtes, *Ethnies*, vol.4, pp. 149-178.
- Bozon, Michel (2006). Choix du conjoint et reproduction sociale, [Re] *Découverte, Idées*, vol.143, n°3, pp.60-66, URL : <http://www.cndp.fr/archivage/valid/81532/81532-12450-15786.pdf>, consulté le 7-7-2010.
- (1991a). Mariage et mobilité sociale en France, *Revue Européenne de Démographie*, n°2, pp. 171-190.
- (1991b). Le choix du conjoint. In De Singly F. (dir.). *La famille : l'état des savoirs*, Découverte, Paris. p.22-33
- (1991c). Le mariage : montée et déclin d'une institution. In De Singly F. (dir.). *La famille : l'état des savoirs*, Découverte, Paris, pp.47-57.
- (1991d). Apparence physique et choix du conjoint. La Nuptialité en France dans les pays développés. In Nuptialité : Evolution récente en France et dans les pays développés (Congrès et colloques de l'INED n° 7), Paris.
- (1990a). Les femmes et l'écart d'âge entre conjoints : une domination consentie I. Types d'union et attentes en matière d'écart d'âge, *Population*, n°2, pp. 327-360.

- (1990b). Les femmes et l'écart d'âge entre conjoints : une domination consentie. II. Modes d'entrée dans la vie adulte et représentations du conjoint, *Population*, n°3, pp. 565-602.
- Bozon, Michel & François Héran (1987). Découverte du conjoint. I. Evolution et morphologie des scènes de rencontre, *Population*, n°6, pp. 943-986.
- Breger, Rosemary (1998). Love and the State: Women, Mixed Marriages and the Law in Germany. In Breger R. & Hill R. (eds.). *Cross-Cultural Marriage. Identity and Choice*, Berg, Oxford, pp.129-152.
- Breger, Rosemary & Rosanna Hill (eds.) (1998). *Cross-Cultural Marriage. Identity and Choice*, Berg, Oxford.
- Carisse, Colette (1966). Accommodation conjugale et réseau social des mariages bi-ethniques au Canada, *Revue Française de Sociologie*, vol.2, n°4, pp. 472-484.
- Coenen-Huther, Josette (2000). De quelques sources du pouvoir dans les couples ». In Alber et al. (eds.). *Mariages tous azimuts. Approche pluridisciplinaire des couples binationaux*, Editions Universitaires Freiburg, Suisse, pp.221-244.
- Collet, Beate (1991). Mariages mixtes en France et en Allemagne: statut juridique et caractéristiques des couples, *Migrations Société*, vol.3, n°14 : Mariage maghrébin en France. Couples mixtes, pp.19-38.
- (1998). Intégration et mixogamie en France et en Allemagne. In Varro P. & Neyrand G. (dir.). *Liberté, Egalité, Mixité...conjugales. Une sociologie du couple mixte*, Anthropos, Paris, pp.139-171.
- Collet B., Philippe C. (sous dir.) & Varro G. (2008). *MixitéS. Variations autour d'une notion transversale*, Harmattan, Paris.
- De Singly, François (1993). *Sociologie de la famille contemporaine*, Nathan, Paris.
- (dir.) (1991). *La famille. L'état des savoirs*, Découverte, Paris.
- (1987). *Fortune et infortune de la femme mariée*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Fu, Vincent Kang (2001). Racial intermarriage pairings, *Demography*, vol.38, n°2, pp.147-160.
- Girard, Alain (1974 [1964]). *Le Choix du conjoint. Une enquête psycho-sociologique en France*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Hammouche, Abdelhafid (1998). Le couple mixte comme indicateur de l'interculturalité. L'inscription des couples franco-maghrébins dans leur environnement depuis les années cinquante. In Varro P. & Neyrand G. (dir.). *Liberté, Egalité, Mixité...conjugales. Une sociologie du couple mixte*, Anthropos, Paris, pp.117-138.

- Harre, J. (1966). *Maori and Pakeha, a study of Mixed Marriages in New Zealand*, A.H. & A.W. Reed, Auckland.
- Hwang, S.S., Saenz, R., Aguirre, B. E. (1995). The socioeconomic status (SES) selectivity of interracially married Asians, *International Migration Review*, vol.29, iss.2, n°110, pp. 469-491.
- Kalmijn, Matthijs (1993). Trends in Black/White Intermarriage, *Social Forces*, vol.72, pp.119-146.
- Kellerhals, J., J.-F. Perrin, G. Steinauer-Cresson, L. Voneche., G. Wirth (1982). *Mariages au quotidien. Inégalités sociales, tensions culturelles et organisation familiale*, Editions Pierre-Marcel Favre, Lausanne.
- Kennedy, Ruby Jo Reeves (1944). Single or triple melting-pot? Intermarriage trends in New Haven, *American Journal of Sociology*, vol. XLIX, pp.331-339.
- Kohn, Tamara (1998). The Seduction of the Exotic: Notes on mixed Marriage in East Nepal. In Breger R. & Hill R. (eds.). *Cross-Cultural Marriage. Identity and Choice*, Berg, Oxford, pp.67-82.
- Krzywkowski, Dominique & Elian Djaoui (1975). Mariages mixtes, sexualité, préjugés. In Poirier J. (dir.). *Mariages mixtes, Ethnies*, Mouton, Paris, vol. 4, pp.117-134.
- Kulczycki, Andrzej & Arun Peter Lobo (2002). Patterns, determinants, and implications of intermarriage among Arab Americans, *Journal of Marriage and Family*, vol.64, n°1, pp.202-211.
- Lee, Sharon M. (1988). Intermarriage and Ethnic Relations in Singapore, *Journal of marriage and the Family*, vol. 50, n°1, pp.255-265.
- Lee, Sharon M. & Keiko Yamanaka (1990). Patterns of Asian American intermarriage and marital assimilation, *Journal of Comparative Family Studies*, vol.21, pp.287- 305.
- Leon, J.J., Brown W.C., Weinstein M.G. (1995). The East-West Pattern of Ethnic Intermarriage and Marital Assimilation in Hawaii, 1969-1971 and 1979-1981, *Journal of Comparative Family Studies*, vol. 26, n°2, pp. 247-253.
- Lévi-Strauss, Claude (1967 [1949]). *Les structures élémentaires de la parenté*, La Haye, Mouton, Paris.
- (1983). *Le Regard éloigné*, Plon, Paris.
- (1987 [1952]). *Race et histoire*, Gallimard, Paris.
- Marksbury Richard A. (1993). Marriage and Transition in Oceania. In Marksbury R.A. (ed.). *The Business of Marriage. Transformations in Oceanic Matrimony*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, pp.3-25.

- Merton, R.K. (1949). Intermarriage and the social structure: Fact and theory, *Psychiatry*, vol.4, pp.361-374.
- Muñoz-Perez, Francisco & Michèle Tribalat (1984). Mariages d'étrangers et mariages mixtes en France: Évolution depuis la Première Guerre, *Population*, n°3, pp. 427-462.
- Périgaud, Jacques (1975). Le mariage mixte comme indicateur social de l'adaptation : le mariage franco-arménien. In Poirier J. (dir.). Mariages mixtes, *Ethnies*, Mouton, Paris, vol. 4, pp.41-54.
- Philippe, Claudine (1998). Couples mixtes dans la presse française. In Varro P. & Neyrand G. (dir.). *Liberté, Egalité, Mixité...conjugales. Une sociologie du couple mixte*, Anthropos, Paris, pp.83-116.
- (1991). Profils de couples mixtes : essai de typologie, *Migrations Société*, vol.3, n°14 : Mariage maghrébin en France. Couples mixtes, pp.39-51.
- Philippe, Claudine & Varro Gabrielle (1994). Négociation conjugale et contact de cultures ('couples mixtes'), *Bulletin de psychologie*, vol.XXXXVIII, n°419, pp.313-320.
- Philippe C., Varro G. & Neyrand G. (dir.) (1998). *Liberté, Egalité, Mixité... conjugales. Une sociologie du couple mixte*, Anthropos, Paris.
- Poirier, Jean (dir.) (1975). Mariages mixtes, *Ethnies*, Mouton, Paris, vol. 4.
- Poliakov, Léon (dir.) (1980). *Le couple interdit. Entretiens sur le racisme. La dialectique de l'altérité socio-culturelle et la sexualité*, Mouton Editeur, Paris.
- Price, C.A. & Zubrzycki, J. (1962). The use of intermarriage statistics as an index of assimilation, *Population Studies*, n°16, pp.58-9.
- Qian, Zhenchao (1997). Breaking the Racial Barriers: Variations in Interracial Marriage between 1980 and 1990, *Demography*, vol.34, pp.263-276.
- Qian, Zhenchao & Daniel T. Lichter (2001). Measuring Marital Assimilation: Intermarriage among Natives and Immigrants, *Social Science Research*, vol.30, pp.289-312. Disponible sur <http://www.idealibrary.com>.
- Roussel, Louis (1975). *Le mariage dans la société française*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Safi, Mirna (2008). Inter-mariage et intégration : les disparités des taux d'exogamie des immigrés en France, *Population*, vol.63, n°2, pp. 267-298.
- Schnapper, Dominique (1998a). Introduction. In Varro P. & Neyrand G. (dir.). *Liberté, Egalité, Mixité...conjugales. Une sociologie du couple mixte*, Anthropos, Paris.
- Streiff-Fenart, Jocelyne (2000). Sauver la face et réparer l'offense : le traitement rituel des mariages mixtes dans les familles maghrébines immigrées. In Alber et al. (eds.).

- Mariages tous azimuts. Approche pluridisciplinaire des couples binationaux*, Editions Universitaires Freiburg, Suisse, pp.175-190.
- (1990a). « Le ‘métissage’ franco-algérien. Catégories politiques et imaginaires à propos des mariages mixtes », *Annuaire de l’Afrique du Nord*, Tome XXIX, Ed. du CNRS, pp. 343-351, URL : <http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/08/54/03/DOC/Metissage.doc>, consulté le 5-5-2010.
- (1990b). Familles pluriculturelles. Le cas des couples franco-maghrébins, *Migrants-Formation*, n°80, pp.124-137.
- (1990c). La nomination de l’enfant dans les familles franco-maghrébines. *Sociétés Contemporaines*, n°4, pp.5-18.
- (1989). *Les Couples franco-maghrébins en France*, Harmattan, Paris.
- (1988). Le mariage des jeunes maghrébins à Marseille, *Sud Information Economique*, n°75, pp.12-17.
- (1986). Choix du conjoint et identité sociale : le cas des mariages mixtes chez les jeunes issus de l’immigration algérienne, Fonds de l’IDERIC [texte imprimé], Université de Nice Sophia-Antipolis.
- Streiff-Fenart, Jocelyne & Bernard Tabuteau (1988). Le mariage des jeunes maghrébins à Marseille, *Sud Information Economique*, vol°75, n°3, pp.12-16.
- Varro, Gabrielle (2008). Mettre la ‘mixité’ à la place de l’‘origine’ ?. In Collet B., Philippe C. (sous dir.) & Varro G. *MixitéS. Variations autour d’une notion transversale*, Harmattan, Paris, pp. 201-218.
- (2003). *Sociologie de la mixité. De la mixité amoureuse aux mixités sociales et culturelles*, Editions Belin, Paris.
- (1998). Critique raisonnée de la notion de mixité. In Philippe et al. (dir.). *Liberté, Egalité, Mixité... conjugales. Une sociologie du couple mixte*, Anthropos, Paris, pp.1-31.
- (1995). *Les couples mixtes*, Armand Colin, Paris.
- Vanderschelden, Mélanie (2006). Position sociale et choix du conjoint : des différences marquées entre hommes et femmes, *Données sociales - La société française*, pp. 34-42, URL : http://www.insee.fr/fr/ffc/docs_ffc/DONSOC06c.PDF, consulté le 8-7-2010.
- Widmer, Jean (2000). ‘Moi, Suissesse, j’ai épousé un Massai !’. In Alber et al. (eds.). *Mariages tous azimuts. Approche pluridisciplinaire des couples binationaux*, Editions Universitaires Freiburg, Suisse, pp.149-175.

Spécifique à la Polynésie

- Al Wardi, Sémir (1998). *Tahiti et la France : le partage du pouvoir*, Harmattan, Paris.
- Babadzan, Alain. (1986). De la naissance à la mort, *Encyclopédie de la Polynésie*, vol.5 : La vie quotidienne dans la Polynésie d'autrefois, Christian Gleizal/Multipress, Papeete, pp.121-140.
- (1982). *Naissance d'une tradition. Changement culturel et syncrétisme religieux aux Iles Australes (Polynésie française)*, Editions de l'ORSTOM (Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer), n°154, Paris.
- Baré, Jean-François (2002 [1985]). *Le Malentendu pacifique*, Archives contemporaines, Paris.
- (1987). *Tahiti, les temps et les pouvoirs*, Editions de l'ORSTOM (Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer), n° 207, Paris.
- (1986). Les jeux, les sports et la guerre, *Encyclopédie de la Polynésie*, vol.5 : La vie quotidienne dans la Polynésie d'autrefois », Christian Gleizal/ Multipress, Papeete, pp.111-120.
- Bougainville, Louis-Antoine de (1997 [1766]). *Voyage autour du monde. Par la frégate la Boudeuse et la flûte l'Etoile*, Découverte, Paris.
- Boulay, Roger (2000). *Kannibals et Vahinés*, L'Aube/ Le Moulin du Château, La Tour d'Aigues.
- Brami-Celentano, Alexandrine (2003). Le renouveau identitaire et culturel de la jeunesse à Tahiti. La culture et l'identité *ma'ohi* en question, *Ile en île*, URL : http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/pacifique/brami_renouveau.html, consulté le 24-6-2010.
- (2002). Frontières ethniques et redéfinition du cadre politique à Tahiti, *Hermès*, n°32-33 : La France et les Outre-Mers. L'enjeu multiculturel, CNRS Editions, pp.367-375.
- Campbell, Ian (1998). *'Gone Native' in Polynesia*, Greenwood Press, London.
- Cazaux, Yves (1995). *Dans le sillage de Bougainville et de la Lapérouse*, Albin Michel, Paris.
- Cerf, Patrick (2007). *La domination des femmes à Tahiti. Des violences envers les femmes au discours du matriarcat*, Au Vent des Iles, Papeete.
- (2005). *La domination des femmes à Tahiti : des violences envers les femmes au discours du matriarcat*, Thèse de doctorat en sociologie sous la direction de B. Saura, Université de la Polynésie Française.
- Cizeron, Marc & Marianne Hienly (1983). *Tahiti coté montagne*, Haere Po No, Tahiti.

- Coppenrath, Gérald (1967). *Les Chinois de Tahiti. De l'aversion à l'assimilation 1865-1966*, Publications de la Société des Oc canistes, né 21, Paris.
- Danielsson, Bengt (1956). *Love in the South Seas*, Reynal & Company, New York.
- Danielsson, Bengt & Marie-Thérèse Danielsson (1993). *Moruroa. Notre bombe coloniale*, Harmattan, Paris.
- De Deckker, Paul (1986). L'approche européenne 1595-1767, *Encyclopédie de la Polynésie*, vol.6 : « la Polynésie s'ouvre au monde. 1767-1842 », chap.1, Christian Gleizal/Multipress, Papeete, pp.18-24.
- Doumenge, Jean-Pierre (2002a). Diversité culturelle et construction des identités collectives outre-mer, *Hermès*, n 32-33 : La France et les Outre-Mers. l'enjeu multiculturel, CNRS Editions, pp.27-33.
- (2002b). Pluralité ethno-culturelle dans les territoires d'outre-mer français, *Hermès*, n 32-33 : La France et les Outre-Mers. l'enjeu multiculturel, CNRS Editions, pp.141-155.
- (1999). L'immigration dans les territoires d'outre-mer : réalités et perceptions. In Faberon J-Y. & Gautier Y. (dir.) *Identité , Nationalité , Citoyenneté outre-mer*, Centre des Hautes Etudes sur l'Afrique et l'Asie Modernes, Paris, pp.135-152.
- Dunis, Serge, dir. (2003). * loge du métissage, mythes et réalités en Polynésie*, Haere Po, Papeete.
- Elliston, Deborah A. (2004). A passion for the nation: Masculinity, modernity, and nationalist struggle, *American Ethnologist*, vol.31, n 4, pp.606-630.
- (1997). *En/Gendering Nationalism : Colonialism, Sex, and Independence in French Polynesia*, Thèse de doctorat en philosophie/ anthropologie, New York University, Ann Arbor.
- Faessel, Sonia (dir.) (1996). *La Femme. Entre tradition et modernité dans le Pacifique Sud*, Harmattan, Paris.
- Flosse, Gaston (1998). La Citoyenneté de pays: l'Exemple de la Polynésie française, communication au colloque : Identité, nationalité et citoyenneté dans les Territoires d'Outre-mer, Université de la Polynésie Française, 9-10 novembre, URL : http://www.upf.pf/IMG/pdf/01_Flosse.pdf, consulté le 8-7-2010.
- Grepin, Laure-Hina (1995). *Tikehau. Des paradoxes sociaux autour de l'adolescence masculine contemporaine dans un atoll de Polynésie française. Rencontre avec un premier terrain ethnologique*, mémoire de Master en anthropologie sous la direction de M. Godelier & S. Tcherkezoff, EHESS, Marseille.
- Hamon, René (1939). *Aux iles de lumière*, Flammarion, Paris.

- Hanson, F. Allan (1982). Female Pollution in Polynesia?, *Journal of the South Pacific*, vol.91, n°3, pp.335-382.
- Harré, John (1966). *Maori and Pakeha. A Study of Mixed Marriages in New Zealand*, A.H. & A.W. Reed, Auckland.
- Hodée, Paul (1983). *Tahiti 1834-1984. 150 ans de vie chrétienne en Eglise*, Archevêché de Papeete, Tahiti / Ed. Saint-Paul, Paris.
- Homes, Christine (ed.) (1982). *Captain Cook's Final Voyage. The Journal of Midshipman George Gilbert*, University Press of Hawaii, Honolulu.
- Houzel, Ghislain (2006). Le naufrage de la *Matilda* à Moruroa en 1792, *Tahiti Pacifique*, n°179, pp.15-18.
- INSEE (Institut National de la Statistique et des Etudes Economiques) (2007). Recensement en Polynésie française 2007 : la croissance de la population ralentit depuis 2002, URL : http://www.insee.fr/fr/themes/document.asp?ref_id=ip1230, consulté le 8-7-2010.
- Institut Louis Harris (2005). *Sondage d'opinion. L'emploi et la formation. Identité et culture polynésienne*, Papeete.
- ITSTAT (Institut Territorial de la Statistique de la Polynésie Française) (1975, 1988, 1996). *Résultats du recensement général de la population*, Papeete.
- (2002). *Premiers résultats du recensement général de la population de 2002*, URL : www.ispf.pf.
- Krizancic, Catarina (2005). 'Demi', dans quel sens ?, *Les Nouvelles de Tahiti*, 27 juin, p.4.
- Langdon, Robert (1968). *Tahiti. Island of Love*, Pacific Publications, Sydney.
- Langevin, Christine (1995). Le langage du corps, marqueur de l'identité tahitienne. In *L'étranger intime. Mélanges offerts à Paul Ottino*, Université de la Réunion / Océan Editions, Saint-Denis (La Réunion), pp.411-421.
- Langevin, Christine (1990). *Tahitiennes. de la tradition à l'intégration culturelle*, Harmattan, Paris.
- Levy, Robert (1973). *Tahitians*, University of Chicago Press, Chicago.
- Ly, Jimmy (1996). *Hakka en Polynésie*, Association Wen Fa, Papeete.
- Margueron, Daniel (1989). *Tahiti dans toute sa littérature*, Harmattan, Paris.
- Mauer, Daneil (1972). *Aimer Tahiti. Tahiti les yeux ouverts*, Nouvelles Éditions Latines, Paris.
- Mazellier, Philippe (dir.) (1978). *Le mémorial polynésien*, Tome I : 1521-1833, Editions Hibiscus, Paris.

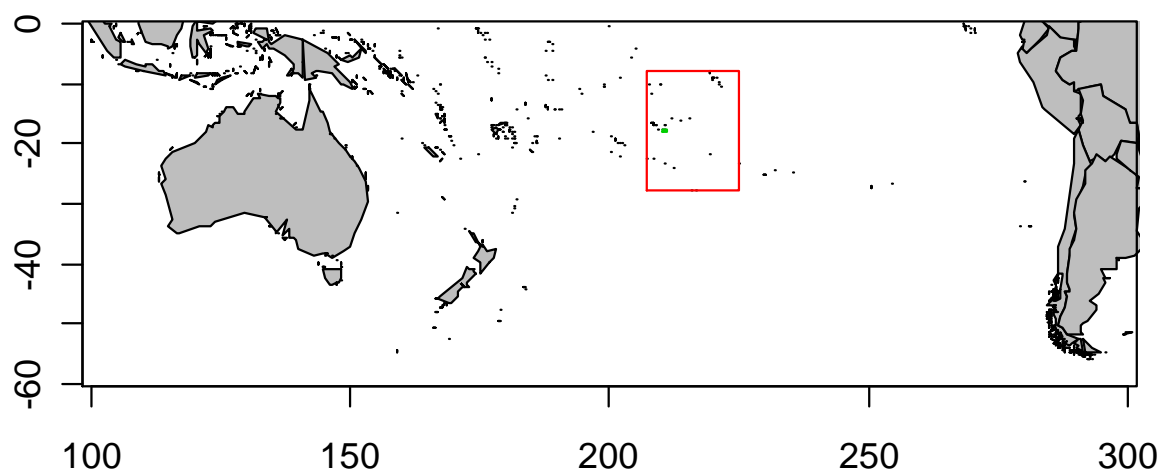
- Morrison, James (1981 [1792]). *Journal de James Morrison. Second maître à bord de la 'Bounty'*, traduit de l'anglais par Bertrand Jaunez, 3^e édition, Société des Etudes Océaniques, Papeete.
- Morvan, Dominique (2000). Radioscopie de la Polynésie. Regards et paroles d'aujourd'hui, *Dixit. Revue économique, sociale et culturelle de Polynésie française*, pp.25-41.
- Newbury, Colin W. (1986). Le Protectorat français 1842-1880, *Encyclopédie de la Polynésie*, vol.7 : « La France en Polynésie 1842-1960 », C. Gleizal/ Multipress, Papeete, pp. 9-20.
- (1980). *Tahiti Nui : Change and Survival in French Polynesia. 1767-1945*, University Press of Hawaii, Honolulu.
- Norton, Robert (2000). Reconciling Ethnicity and Nation: Contending Discourses in Fiji's Constitutional Reform, *The Contemporary Pacific*, University of Hawai'i Press, vol. 12, n°1, pp.83-122.
- Oliver, Douglas (1981). *Two Tahitian Villages. A Study in Comparisons*, Brigham Young University Press/ Institute for Polynesian Studies, Laie.
- (1974). *Ancient Tahitian Society*, Tome I-III, University Press of Hawaii, Honolulu.
- O'Reilly, Patrick (1975). *Tahiti au temps de la reine Pomare*, Société des Océanistes/ les Editions du Pacifique, Papeete.
- Ottino, Paul (1972). *Rangiroa. parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*, Editions Cujas, Paris.
- Panoff, Michel (1992). Mystification raciale et inégalités socio-économiques à Tahiti, *Mots*, n°33 : Sans distinction de ... race, pp. 181-186.
- (1989). *Tahiti Métisse*, Denoël, Paris.
- (1981). *Farani Taiaro*. La première génération de colons français à Tahiti, *Journal de la Société Océanique*, n° 70-71, Tome XXXVII, pp.3-26.
- (1970). *La Terre et l'organisation sociale en Polynésie*, Payot, Paris.
- Peltzer, Louise (2002). *Chronologie des événements politiques, sociaux et culturels de Tahiti et des archipels de la Polynésie française*. Au Vent des Iles, Tahiti.
- Poirine, Bernard (1992). *Tahiti : Du Melting-Pot à l'Explosion ?*, Harmattan, Paris.
- Prel, Alex du (2003). Touche pas à mes privilèges, *Tahiti-Pacifique magazine*, octobre, p.5.
- (2000). Editorial, *Tahiti-Pacifique magazine*, n° 108, archives, URL : <http://www.tahiti-pacifique.com/archivesTPM/10801.html>, consulté en 12-2009.

- (1998). Immigration : le grand débat, *Tahiti-Pacifique magazine*, n° 83, archives, URL : <http://www.tahiti-livres.com/archives/archivesTPM/08309.html>, consulté en 12-2009.
- Price, A. Grenfell (ed.) (1971). *The explorations of captain James Cook: in the Pacific as told by selections of his own journals 1768-1779*, Dover Publications, New York.
- Raapoto, Duro (1978). Maohi, ou l'identité bafouée, *Journal des Missions Évangéliques*, Paris.
- Ravault, François (1986). D'hier à aujourd'hui 1960-1986, *Encyclopédie de la Polynésie*, vol.8 : « Vivre en Polynésie 1 », C. Gleizal/ Multipress, Papeete, pp.9-24.
- Regnault, Jean-Marc (1995). *Des Partis et des Hommes en Polynésie française*, Haere Po No Tahiti, Papeete.
- (2003). *Pouvanaa a Oopa. Victime de la raison d'Etat*, Editions de Tahiti, Moorea.
- Richaud, Vahi Sylvia (2001). *Code des Lois*, Ministère de la Culture et de l'Enseignement supérieur, Tahiti.
- Rigo, Bernard (1997). *Lieux-Dits d'un Malentendu Culturel*, Au Vent des Iles, Pirae.
- Robineau, Claude (1987). D'hier à aujourd'hui 1960-1986, *Encyclopédie de la Polynésie*, vol.8 : Vivre en Polynésie 1, C. Gleizal/ Multipress, Papeete, pp.12-19.
- (1985). *Tradition et modernité aux Iles de la Société*, Livre II : Les racines, Editions de l'ORSTOM (Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer), n°100, Paris.
- Sahlins, Marshall (1995). *How 'Natives' Think. About Captain Cook, for example*, University of Chicago Press, Chicago.
- Salmon, Ernest (1982). *Alexandre Salmon 1820-1866 et sa femme Ariitaimai 1821-1897. Deux figures de Tahiti à l'époque du protectorat*, Société des Etudes Océaniques, Papeete.
- Saura, Bruno (2009). *Tahiti Ma'ohi - Culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie française*, Au Vent des Iles, Papeete.
- (2004a). *Des Tahitiens, des Français*, Au Vent des Iles, Tahiti.
- (2004b). Dire l'autochtonie à Tahiti. Le terme *mā'ohi* : représentations, controverse, et données linguistiques, *Journal de la Société des Océanistes*, n° 119-2, pp. 119-137.
- (2002). *Tinito : la communauté chinoise de Tahiti : installation, structuration, intégration*, Au Vent des Iles, Papeete.
- (1986). *L'Identité polynésienne : facteurs de revendication et discours identitaires à Tahiti (Polynésie française)*, mémoire de Master, Université d'Aix-Marseille III.

- Scemla, Jean-Jo (1994). *Le voyage en Polynésie. Anthropologie des voyageurs occidentaux de Cook à Segalen*, Ed. Robert Laffont, Paris.
- Schuft, Laura (2007). Attitudes et intégration sociale des fonctionnaires métropolitains à Tahiti, *Bulletin de la Société des Etudes Océaniques*, n°309, pp.75-104.
- Segalen, Victor (1995). *A Lapse of Memory [Les Immémoriaux]*, Boombana Publications, Brisbane.
- Sin Chan, Ernest (2004). *Identité Hakka à Tahiti. Ruptures, désordres et fabrication*, Tome II, Te Iti, Tahiti.
- Tcherkézoff, Serge (2004). *Tahiti 1768. Jeunes filles en pleurs. La face cachée des premiers contacts et la naissance du mythe occidental (1595-1928)*, Au Vent des Iles, Pirae.
- Toullelan, Pierre-Yves (1995). *Missionnaires au quotidien à Tahiti. Les Picpuciens en Polynésie au XIXe siècle*, E.J. Brill, New York.
- (1987). *Tahiti Colonial (1860-1914)*, Publication de la Sorbonne, Paris.
- (1986). Les nouveaux venus, *Encyclopédie de la Polynésie*, vol.7 : La France en Polynésie 1842-1960, C. Gleizal/ Multipress, Papeete, pp.89-93.
- Toullelan, Pierre-Yves & Bernard Gille (1992). *Le Mariage Franco-Tahitien*, Editions Polymages-Scoop, [Papeete].
- Trémon, Anne-Christine (2007). Fils illégitimes, affiliations conflictuelles. Métissage et identité 'demie' en Polynésie française, *L'Homme*, n°181, pp.75-102, URL : <http://lhomme.revues.org/document2947.html>, consulté le 8-7-2010.
- (2006). Combats de coqs et relations interethniques à Raiatea (Polynésie française), *ethnographiques.org*, n°11, URL : <http://www.ethnographiques.org/2006/Tremon.html>, consulté le 24-6-2010.
- (2005). Logiques 'autonomiste' et 'indépendantiste' en Polynésie française, *Cultures & Conflicts*, pp.1-17, URL : <http://www.conflicts.org/document1709.html>, consulté le 17-2-2006.
- Vaimeho-Peua, Eliane Terautahi (2001). *Le choix du prénom à Tahiti Polynésie française. Enquête sur les nouveau-nés du centre hospitalier territorial de Mama'o à Papeete*, mémoire de Master sous direction de B. Saura, Université de la Polynésie Française.
- Vanaa, Etienne P. (1983). Réflexions et commentaires. In Cizeron M. & Hienly M., *Tahiti coté montagne*, Haere Po No, Tahiti.

Annexe 1 : Cartes de Tahiti, Polynésie française

Situation générale de la Polynésie française



Carte de Tahiti et de Moorea



ANNEXE 2 : CHRONOLOGIE DES RELATIONS INTERETHNIQUES A TAHITI

- 1767 – Samuel Wallis « découvre » l'existence de Tahiti et des Tahitiens.
- 1768 – Bougainville baptise Tahiti comme *Nouvelle Cythère* ; il reste 9 jours.
- 1769 – Cook passe 3 mois dans la baie de Matavai, Tahiti.
- 1788 – Mutinerie de la *Bounty*.
- 1792 – Les naufragés du *Matilde* s'installent.
- 1797 – L'Évangile** et 18 missionnaires anglais protestants arrivent le 5 mars.
- 1815 – Bataille de *Fei-Pi*. Victoire du roi Pomare II et les missionnaires. Les Tahitiens se convertissent.
- 1819 – Le premier code de lois, code Pomare.
- 1827 – Reine Pomare IV accède au pouvoir, lance la secte des *Mamaïa*, reprend chants et danses 'païennes'.
- 1831 – Tati de Papara retirent la Reine et expulsent les *Mamaïa*.
- 1836 – Révérend Pritchard, conseiller de Reine Pomare IV, fait expulser 2 missionnaires catholiques, ce qui inspire l'envoi de Dupetit-Thouars et l'établissement du Protectorat.
- 1837 – Loi interdisant des mariages entre étrangers et autochtones.
- 1842 – Protectorat.** L'Administration coloniale coexiste avec celle de Pomare IV. Suspension de la loi pour autoriser le mariage « mixte » entre l'anglais Alexander Salmon et Ariitaimai de Papara.
- 1844 – Pritchard jeté en prison par des gendarmes français. 2000 marines, soldats et fonctionnaires français constituent la première communauté européenne
- 1844-46 – Guerre franco-tahitien. Les Français, les familles de Tati, de Brander et de Salmon s'opposent aux Tahitiens alliés aux Anglais et aux missionnaires protestants.
- 1857 – L'usage de la langue tahitienne est interdit. En 1862 la langue française devient obligatoire selon une ordonnance de Pomare IV et du commandant commissaire impérial.
- 1865 – Premier vague d'immigration chinoise pour travailler dans les plantations de Papara.
- 1866 – Le code Pomare est aboli, sauf pour les terres, les élections de conseils, l'Assemblée et les écoles. Autrement la loi française s'applique aux sujets de Pomare.
- 1880 – Colonie.** Roi Pomare V est contraint à donner à la France ses terres, qui deviennent une colonie sous le nom des *Etablissements Français d'Océanie*.
- 1940-45 – Bataillon du Pacifique participe à la Seconde Guerre Mondiale.
- 1957 – Les archipels prennent le nom de *la Polynésie française*.
- 1959 – La Polynésie française devient un *Territoire français d'Outre-Mer* (TOM).
- 1959 – Procès du leader indépendantiste et anticolonialiste Pouvanaa Oopa. Il devient prisonnier politique jusqu'en 1968.
- 1963** – Installation du Centre d'Expérimentation nucléaire du Pacifique. Essais nucléaires débutent à Mururoa.
- 1964 – Les Chinois de Polynésie obtiennent la nationalité française.
- 1977 – Statut d'autonomie de gestion.
- 1980 – Le tahitien devient langue officiel.
- 1984 – Statut d'autonomie interne.
- 1996 – Arrêt définitif des essais nucléaires. Démantèlement de Mururoa.
- 2004 – La Polynésie française devient une *Collectivité française d'Outre Mer* (COM)

**ANNEXE 3 : Caractéristiques des couples interviewés
figurant dans l'analyse**

Conjoint "métropolitain"		Conjointe "polynésienne"						
Surnom	Age	Surnom	Age	Années en couple	Nombre d'enfants issus du couple	Statut matrimonial	Commune de résidence	
1	Christophe	~40	Lucie	~40	~4	1	mariés	Paea
2	Corentin	39	Céline	32	6	1	non mariés	Papara
3	Damien	38	Cécile	31	15	2	non mariés	Paea
4	Dom	42	Mihiarii	52	16	1	non mariés	Punaauia
5	Ferdinand	~40	Wendy	~40	13	1	mariés	Papeete
6	Henri	40	Maeva	33	10	2	mariés	Papara
7	Jacques	39	Rava	37	20	2	non mariés	Faa'a
8	Jean	44	Marina	47	20	2	non mariés	Papeete
9	Jonathon	30	Ninirai	35	3	1	non mariés	Punaauia
10	Josef	34	Lise	31	1	0	non mariés	Paea
11	Loic	29	Fleur	30	8	1	non mariés	Mahina
12	Melvin	28	Marie	37	5	1	non mariés	Faa'a
13	Olivier	50	Véronique	35	12	3	mariés	Mahina
14	Paul	65	Linda	50	25	1	non mariés	Punaauia
15	Philippe	63	Tita	50	14	0	non mariés	Punaauia
16	Samuel	34	Inès	31	8	1	mariés	Paea

Conjoint "polynésien"		Conjointe "métropolitaine"						
Surnom	Age	Surnom	Age	Années en couple	Nombre d'enfants issus du couple	Statut matrimonial	Commune de résidence	
1	Donald	50	Leslie	55	27	3	mariés	Arue
2	George	52	Christine	46	25	3	mariés	Punaauia
3	Heiri	29	Dina	37	8	2	non mariés	Punaauia
4	Keta	35	Sylvie	33	9	2	mariés	Moorea
5	Manea	29	Micheline	31	5	0	non mariés	Pamatai
6	Moana	40	Marine	42	20	2	mariés	Moorea
7	Roland	30	Delphine	30	3	0	non mariés	Punaauia
8	Teva	42	Anne-Marie	54	18	0	non mariés	Punaauia
9	Tevai	34	Lilou	40	6	2	non mariés	Moorea
10	Thomas	35	Corinne	35	10	1	mariés	Punaauia
11	(non rencontré)	37	Josée	43	1	0	non marié	Taravao
12	(non rencontré)	40	Mélanie	60	11	0	non mariés	Punaauia